Marc Richir

Phantasia, imagination, affectivité

Collection Krisis

MILLON

Que quelque chose de notre « nature humaine » se trouve étrangement éclairé par l'analyse phénoménologique des rapports complexes entre *phantasia,* imagination et affectivité, telle est l'énigme qui traverse ce livre comme un fil rouge. Autant la phénoménologie comme telle s'occupe des phénomènes en leur statut transcendantal, autant la précision qui leur est apportée par la prise en compte de leur dimension imaginative et affective, conduit-elle à délimiter, à l'intérieur de la phénoménologie, le champ de l'anthropologie phénoménologique. Et, à *l'intérieur* de ce champ, les *psychopathologies* sont un véritable révélateur.

Les analyses phénoménologiques qui en sont proposées ici conduisent à prendre la mesure, souvent démesurée, de l'homme, et à affiner en retour les structures que la phénoménologie dégage pour sa part. Analyses en zigzags ou en spirale qui permettent de voir et de décrire les rivages d'une terre, mais qui est une *terra incognita : la* nôtre.

Voyage long, difficile, aventureux où l'énigme reste entière mais a changé de visage. Alors qu'il y a quelque chose de *non humain* dans la rationalité, et qui a tant séduit la tradition philosophique, dans le champ qui se découvre ici, l'imagination, dans ses rapports complexes avec l'affectivité, paraît, en écho à Nietzsche, *humaine, trop humaine.* Lieu d'illusions multiples, affectives, mais aussi axiologiques, au plus loin de toute idéologie et de toute évaluation, toutes deux ratiocinantes, au plus près d'une reprise lucide des horizons symboliques de l'institution symbolique dans laquelle nous vivons et qui nous fait vivre. La question est peut-être finalement : qu'est-ce que vivre, et vivre *humainement ? Vivre,* et non pas être ?

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE

399006(4

DL Livres - BnF

17 JUIL. 2008

PHANTASIA, IMAGINATION, AFFECTIVITÉ

8

D1

DLE-20080729-42284
2008-152482

Du même auteur

Chez le même éditeur

Phénomènes, temps et êtres (Ontologie et phénoménologie) 1987

Phénoménologie et institution symbolique 1988

La crise du sens et la phénoménologie 1990

Méditations phénoménologiques (Phénoménologie et Phénoménologie du langage) 1992

L'expérience du penser (Phénoménologie, philosophie, mythologie) 1996

Phénoménologie en esquisses (Nouvelles fondations) 2000

Chez d'autres éditeurs

Au-delà du renversement copernicien. *La question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Phaenomenologica », 1976

Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie, Bruxelles, Ousia, 1979

Recherches phénoménologiques (I, II, III). *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981

Recherches phénoménologiques (IV, V). *Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1981

Le corps. Essai sur l'intériorité, Hatier, coll. « Optiques Philosophie », 1983

Du sublime en politique, Payot, coll. « Critique de la politique », 1991

Melville. Les assises du monde, Hachette littérature « Coup double », 1996

La naissance des dieux, Hachette, coll. « Pluriel », 1998

L'institution de l'idéalité, Mémoires des annales de phénoménologie, vol. 1, 2002

Marc RICHIR

PHANTASIA, IMAGINATION, AFFECTIVITÉ

Phénoménologie et anthropologie phénoménologique

MILLON

Pour France.

PRÉFACE

Avec cet ouvrage et *L'institution de l'idéalité*[1] récemment publié, nous achevons le cycle de nos travaux ouvert avec *Phénoménologie en esquisses*[2]. Après la « reconquête » du champ husserlien de la phénoménologie, et une redéfinition du statut phénoménologique de l'idéalité, il nous paraissait nécessaire d'aborder le champ des « phénomènes » psychopathologiques pour montrer que la refonte de la phénoménologie que nous avons entreprise permet d'ouvrir sur eux, contrairement aux idées reçues, un *regard* phénoménologique.

L'énigme que nous avons rencontrée est que tout se joue dans les rapports complexes entre *phantasia*, imagination et affectivité, et que quelque chose de notre « nature » humaine s'en trouve étrangement éclairé – étrangement parce que jusqu'à un point que nous ne pouvons mesurer nous mêmes, mais dont nous avons le pressentiment. Cela explique le titre et le sous-titre finalement donnés à ce livre. Autant la phénoménologie comme telle s'occupe des phénomènes en leur statut transcendantal, autant la précision qui leur est apportée par la prise en compte explicite de leur dimension imaginative (seule propre à l'homme, on le sait attestée par son pouvoir de figuration) et de leur dimension affective, conduit-elle à délimiter, à l'intérieur de la phénoménologie, le champ de l'anthropologie phénoménologique. Et, à *l'intérieur* de ce champ, les psychopathologies sont un véritable « révélateur ».

Il ne s'agit donc pas, ici, de proposer une ou des nouvelles théories des faits psychopathologiques, destinées à concurrencer les autres ou à mettre au point de nouvelles techniques thérapeutiques. Il ne s'agit pas non plus de varier (éidétiquement) les « exemples » car, précisément, on le verra, les cas de figure psychopathologiques échappent à toute éidétique en ce qu'ils relèvent, chaque fois, de la facticité du « sujet ». Il ne s'agit que de prendre la mesure, souvent démesurée, de l'homme, et d'affiner en retour les structures que la phénoménologie dégage pour sa part.

La tâche, comme le montre l'épaisseur exceptionnelle du présent volume, est longue et difficile. Elle procède tout en zigzags phénoménologiques, ou en spirale, pour se donner les moyens d'accéder à une pensée aussi juste que possible de la question posée, à travers des allers et des retours, des mises en jeu et des répétitions chaque fois légèrement décalées par la progression des analyses. En ce sens,

---

1. Comme volume I des « Mémoires des Annales de phénoménologie », Beauvais, 2002.

2. Editions Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2000. Avec *L'institution de l'idéalité*, la présente recherche en constitue donc la suite.

l'*Introduction*, qui part d'un fait structural concernant l'imagination, et bien dégagé par Husserl, s'aventure rapidement au-delà pour rebondir sur la question de la psychanalyse telle qu'elle fut posée par Binswanger en 1926. Tout y est donc déjà, mais encore enveloppé. Il nous fallait cependant deux sections entières de notre ouvrage, d'une part pour dégager la phénoménologie des apories husserliennes de l'éidétique appliquée à l'intersubjectivité transcendantale (Ière section), d'autre part pour démystifier l'apparente percée heideggerienne, puis binswangerienne, vers la facticité humaine (IIe section) – « apparente » parce que de part en part métaphysique pour la phénoménologie. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvions aborder le champ des psychopathologies *en phénoménologie* que dans la IIIe section, et ne traiter du choc en retour que ces analyses impliquent pour la phénoménologie que dans le IVe et ultime section – qui comporte dans son titre le titre de l'ouvrage tout entier. Là enfin nous touchons la terre, nous pouvons en décrire le rivage et ce qu'on voit du pays à son approche, mais c'est une *terra incognita* : la nôtre.

L'énigme reste entière, mais elle a changé de visage. Alors que dans le champ de l'idéalité – donc, pour faire vite, de la rationalité –, l'imagination déliée de l'affectivité (tout au moins comme telle), porte l'empreinte des schématismes phénoménologiques de phénoménalisation –, alors que, toujours pour faire vite, il y a quelque chose de *non humain* dans la rationalité, et qui a tant séduit la tradition philosophique –, dans le champ que nous découvrons ici, l'imagination, dans ses rapports complexes avec l'affectivité, est déliée, au moins immédiatement, de toute empreinte des schématismes phénoménologiques – et elle en paraît, pour évoquer Nietzsche, *humaine, trop humaine*. On s'aperçoit au moins par là que toute « théories des valeurs » –, qui, comme théorie, ne peut être que rationnelle ou rationalisante – perd ici toute pertinence, que la « conception » de l'homme – c'est-à-dire aussi, dans nos termes, de l'institution symbolique –, ne peut qu'en ressortir profondément transformée. Telle est notre tâche, il est vrai écrasante, mais c'est aussi la tâche de notre génération, voire de plusieurs si tout au moins la nôtre ne défaille pas trop, que *tout* reste désormais à penser. Mais la philosophie, la vraie, pas celle des batteurs d'estrade ou des amphithéâtres, n'a jamais été autre chose.

Indications :

L'*Introduction*, le chapitre II de la Ière section, le § 4 du chapitre I de la IIIe section, les §§ 2 et 5 du chapitre II de cette même section, ainsi que le § 7 de la IVe section ont fait l'objet de nos séminaires à l'École doctorale de Recherches en Psychanalyse de l'Université de Paris VII, associés aux séminaires de phénoménologie de l'Université de Paris XII.

Introduction :

DU RÔLE FONDAMENTAL DE LA *PHANTASIA* ET DE L'IMAGINATION DANS L'EXPÉRIENCE HUMAINE

CHAPITRE I
Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl

§ 1. Imagination et *Spaltung* dans et depuis le texte n° 16 de Hua XXIII[1]

a) Ouverture

Avant d'entrer dans le détail des analyses que nous allons étudier de près, citons ce passage, qui dresse le cadre des questions qui vont nous préoccuper :

> «...quand une situation triste me flotte (*mir vorschwebt)* dans la *phantasia*, la tristesse, ou bien relève de la *phantasia*, en l'occurrence quand je me « phantasme » moi-même dans (*hineinphantasiere in*) la connexion de *phantasia*, et en tant que [m'] attristant (je me tiens par exemple auprès du cercueil du représenté comme défunt dans la *phantasia* et je m'attriste), ou bien je ne m'y "phantasme" pas, moi et ma tristesse, et je "phantasme" [quelqu']un d'autre attristé, sa tristesse est alors "phantasmée", ou bien enfin je ne "phantasme" pas du tout de tristesse et j'"éprouve" effectivement de la tristesse sur la base de la représentation. Dans le dernier cas je peux dire : Posé que ce soit effectivement réel, ce serait triste. [...]» (466)

Notons d'abord que, dans nos distinctions architectoniques[2], la *phantasia* ici désignée par Husserl est plutôt l'*imagination* sans le support externe d'une image existant sur un support physique, dans la mesure où il y a chaque fois une intentionnalité visant un objet: la transposition architectonique de la *phantasia* dans l'imagination a déjà eu lieu, autrement dit l'imagination est déjà instituée. Trois cas, c'est remarquable, peuvent se présenter. Ou bien je m'imagine comme faisant partie de la scène imaginée et je m'imagine ma tristesse, ou bien je ne m'y imagine pas, et j'imagine la tristesse d'un autre qui se trouve dans la scène imaginée, ou bien encore je n'imagine aucune tristesse, et je l'éprouve effectivement sur la base de ce que j'imagine. Dans les deux premiers cas, donc, la tristesse est imaginée, alors que dans le dernier, elle est effectivement éprouvée ou ressentie. Ce qu'il nous faut relever d'emblée ici, c'est la circulation possible de l'affectivité entre trois postures, qui est caractéristique de la structure de « fantasme » mise en évidence par la psychanalyse. Ou bien je passe entièrement dans l'imagination au point de m'imaginer un « affect » que je n'éprouve pas effectivement, ou bien je

---

1. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, hrsg. von E. Marbach, Hua, Bd. XXIII, Martinus Nÿhoff, La Haye, 1980, pp. 464 -477. Ce texte, que nous citerons suivi de l'indication de page entre parenthèses, date du printemps 1912. Tr. fr., Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2002.

2. Cf. notre ouvrage : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2000.

n'y passe pas entièrement et j'imagine qu'un autre que moi (metteur ou mis en scène) éprouve le même « affect », ou bien je n'y passe pas du tout, et, me trouvant pour ainsi dire face à la scène imaginée, j'éprouve effectivement l'«affect ». Peut-on dire que, dans le premier cas, je suis entièrement passé dans la « vie en imagination », dans le second, que je m'en tiens relativement à distance, et dans le troisième, que, pour m'en tenir tout à fait à distance, j'éprouve l'affect *comme si* la scène imaginée était réelle ? Et peut-on dire que, dans les trois cas, le statut de la scène imaginée n'est pas le même, jusques et y compris quant à sa *Darstellbarkeit* intuitive, eu égard non pas tant au Moi phénoménologisant qui fait les analyses qu'au Moi pour qui il y a représentation de la scène imaginée ?

Pour analyser la situation, Husserl va réintroduire ce qui se passe avec la conscience d'image (ayant un support physique) dans son balancement avec ce qui se passe dans l'imagination.

b) La question de la *Spaltung*

Avant de reprendre le texte de Husserl, rappelons que, dans le cas de l'image, qui est prise avec son support physique, il y a *Perzeption*, qui n'est pas perception au sens normal (*Wahrnehmung*), dans la mesure où cette *Perzeption* (que nous traduirons par perception, n'indiquant *Wahrnehmung* entre parenthèses que dans les cas où la perception est celle d'un objet réel pour lui-même) est, en première approximation, tout à la fois celle du support physique et du *Bildobjekt* apparaissant en tant que figurant en *Darstellung* le *Bildsujet* (l'objet qui est « représenté » en image) – nous allons y revenir. Husserl écrit tout d'abord :

> « Je peux aussi bien me "phantasmer" dans l'image. Mais cela veut seulement dire que j'étends l'espace d'image sur moi et mon espace environnant, et que je me prends moi-même avec, dans l'image, en mettant hors circuit les choses effectives que je vois, ce par quoi je mets hors circuit mon actualité ; je deviens alors moi-même Moi modifié, dépourvu de position. Alors ma participation est celle d'un spectateur en image (elle appartient au *Bildobjekt*), non pas celle d'un Moi sympathisant devant l'image. » (467)

Et Husserl ajoute en note :

> « Du fait que l'apparition sensible présuppose *eo ipso* un point de vue du Moi, je suis toujours de quelque façon en tant que Moi-image *dans* l'image. » (*Ibid.*)

Nous nous retrouvons donc dans l'équivalent du premier cas de figure évoqué en ouverture. Ce qui est précisé ici, c'est que le Moi passé entièrement dans l'image est un Moi modifié, sans actualité, c'est-à-dire sans position, non positionnel, qui n'effectue pas de position, serait-ce (troisième cas) par une prise d'attitude affective (un « affect ») effectivement éprouvée (ou accomplie) en sympathie avec ce qui est figuré en image. C'est donc un Moi-image « impliqué » *dans* l'image, et ce intentionnellement, un Moi qui n'est donc pas devant l'image en train d'éprouver en sym-pathie, mais un spectateur en image dont la participation à l'image relève du *Bildobjekt*. C'est ce dernier point capital qui est difficile à saisir : signifie-t-il que le rapport de ce spectateur en image à ce qu'il contemple se confond avec le rapport du *Bildobjekt* au *Bildsujet* ? Donc que le *Bild-Ich* entièrement passé dans le *Bildobjekt* ne fait plus que viser le *Bildsujet*, l'objet figuré en image et non pas la figuration ? Et que, nous allons y revenir, dans la mesure où le *Bildobjekt*

n'est lui-même en réalité qu'un *fictum*, ce Moi en image est lui-même *fictif*? Si l'on comprend dès lors qu'il ne pose pas, cette absence de position est-elle à mettre en rapport avec la quasi-position de l'objet imaginé (le *Bildsujet*) dans l'imagination ? Ou bien la quasi-position relève-t-elle du Moi actuel qui (quasi-) pose l'objet imaginé à travers l'image, et dans ce cas n'y a-t-il pas une *Spaltung* du Moi, entre le Moi fictif et le Moi actuel, entre le Moi fictif qui ne pose pas et le Moi actuel qui quasi-pose ? Et que se passe-t-il si le Moi actuel est lui-même perdu (*selbstverloren*) dans l'imagination ? Y a-t-il alors encore quelque chose à « contempler », dans ce qui serait une « vie » entièrement passée dans l'image ? Si rien n'est posé, ni même quasi-posé, y a-t-il encore un « objet » imaginé (un *Bildsujet*) ? Et si oui, par qui ?

Ce sont ces questions que Husserl se pose immédiatement à propos de l'imagination :

> « Pareillement, je puis avoir en flottement un monde de la *phantasia*, et puisque celui-ci présuppose un centre d'appréhension en lequel je me pose toujours, j'aurai moi-même en général et peut-être nécessairement une place dans le monde de *phantasia*, en tant que Moi "phantasmé", voyant quasiment le monde de *phantasia* de son point de vue. Mais alors nous avons précisément deux Moi, celui du monde de *phantasia* et le Moi actuel duquel relève le reproduire (scil. l'imaginer) lui-même. Et pareillement la dualité des vécus du Moi, ceux qui, tantôt de façon indigente, tantôt de façon multiple et vivante, relèvent du Moi de *phantasia*, et ceux qui relèvent du Moi "phantasmant". Exactement comme dans le cas de la quasi-position perceptive de l'intuition perceptive (intuition d'image). » (467-468)

Nous connaissons ce cas, du moins son début, par nos analyses dans notre *Phénoménologie en esquisses*[3] : le *Phantasie-Ich* va de pair avec un *Phantasie-Leib* comme *Nullpunkt* d'orientation dans le *Phantasie-Welt*. Comme l'indique Husserl, je m'y *pose* toujours, dans la mesure où je (le Moi actuel) vis dans la *phantasia*, ou plutôt dans son monde. Il y a là, certes, deux Moi, mais pas encore précisément en clivage ou en division (*Spaltung*) dans la mesure où c'est encore le Moi actuel qui donne vie, qui anime l'imagination (réellement effectuée dans des actes d'imagination) où il y a quasi-position de l'imaginé pour le *Phantasie-Ich* et le *Phantasie-Leib*, lesquels sont en rapport (intentionnel dans l'imagination) avec l'imaginé. Mais le problème que se pose ici *explicitement* Husserl (ce qu'il ne faisait qu'à peine dans les textes qui nous ont servi de base dans *Phénoménologie en esquisses*) est que le Moi de *phantasia* peut avoir pour lui-même des « vécus », auquel cas, il y a effectivement *Spaltung* entre ce Moi et le Moi actuel. La question vient naturellement à l'esprit dès lors que l'on tient compte du fait que l'imagination, *instituée* sur la *phantasia*, est, d'*une certaine façon*, mise en images, certes paradoxale (puisque l'image semble y être introuvable, n'ayant pas de support physique pour la maintenir, nous allons y revenir), et en images dont les vécus, pour reprendre les termes de Husserl, sont tantôt indigents, tantôt multiples et vivants, en tout cas fugaces dans la conscience intime de leur présent intentionnel aussitôt en écoulement.

Autrement dit, le problème de la *Spaltung* se pose dès lors que l'on envisage la possibilité qu'au moins une part des vécus du Moi « phantasmant » (imaginant)

---

3. *Op. cit.*

soit susceptible de passer dans ce qui relèverait des vécus du Moi « phantasmé » (imaginé), c'est-à-dire dès lors que le Moi imaginé peut pour sa part, pour ainsi dire, mener *sa propre vie*, débordant celle du Moi imaginant.

C'est cette question que nous retrouvons chez Husserl :

> «Comment se rapportent à présent les vécus de Moi (*mes* vécus de Moi) dans l'image, dans la *phantasia*, à mes vécus du Moi *devant* (vor) l'image, devant la *phantasia*, c'est-à-dire à mes vécus actuels qui relèvent de moi en tant que représentant en image, en tant que "phantasmant" ? Il y a ici des difficultés » (463)

Nous nous retrouvons devant les cas de figure présentés en ouverture. Husserl répond en ces termes :

> «Certains cas doivent d'abord être distingués. Je me "phantasme" souvent dans le monde de *phantasia* de façon telle que je m'y "phantasme" comme un *autre*. Si je pense à mon enfance, je me vois comme enfant, quelque image enfantine de ma corporéité vivante (*Leiblichkeit*) y est en jeu, se pousse en avant et devient porteuse de mes vécus. Mais à vrai dire j'ai en même temps aussi avec cela une conscience de Moi directe, à laquelle appartient la corporéité vivante dans la forme directe et connue dans laquelle je me trouve aussi actuellement comme ayant un corps vivant (*Leib*) dans la réalité effective vivante. Séparons donc la représentation indirecte du corps vivant et l'*Einfühlung* de l'esprit qui en relève, laquelle est seulement mise en rapport avec la représentation de soi propre, directe. »
> (...)
> «Alors se pose la question de savoir par quoi se distinguent la conscience de *phantasia* du Moi, et pareillement la conscience d'image du Moi, et comment se distinguent les deux de la conscience du Moi actuelle qui pose. » (468)

Tout d'abord, on en revient au second cas de figure de l'ouverture, et à propos de l'imagination de l'enfance. Mais le Moi actuel est toujours là comme celui qui imagine, avec son *Leib*, et même son *Phantasieleib*, ce qui pose aussi, éventuellement (nous y reviendrons longuement), le problème de l'intersubjectivité et de l'*Einfühlung* de l'autre imaginé, de la « quasi-*Einfühlung* », et ce n'est pas proprement le problème que Husserl envisage tout d'abord de traiter. Cela le ramène à formuler celui-ci de façon particulièrement claire. Il reprend :

> « La conscience de souvenir, le Moi *dans* le souvenir, est à la fois reproductif (scil. imaginatif) et posant, avec tous ses vécus. » (*Ibid.*)

C'est-à-dire : même s'il entre une part d'imagination dans le souvenir (qui n'est pas rétention, rappelons-le), donc une part de non-position ou de quasi-position, le Moi qui se souvient pose le souvenu comme ayant été, et, comme le souvenu implique intentionnellement le Moi qui a perçu ou pensé ceci ou cela, il implique aussi, en plus du Moi qui imagine le souvenu, le Moi qui a posé ce qui fait l'objet du souvenir. Il n'y a pas ici de *Spaltung* à proprement parler, mais concours d'un Moi souvenu qui, dans le souvenir, est Moi de *phantasia* (avec son *Phantasieleib* infigurable), et du même Moi qui, toujours dans le souvenir, a posé l'objet du souvenir. Se souvenir a cependant lieu au présent, Husserl va y revenir, et suppose donc le Moi actuel qui réeffectue la position, mais la position du passé.

En revanche :

> «*Le Moi* dans l'image (je vis tout à fait dans l'image...) est, si je ne prends pas l'image comme copie en image (*Abbildung*), mais comme imagination (*Einbildung*), Moi perceptif, mais sans position. » (*Ibid.*)

Autrement dit: nous en sommes au premier cas de figure de l'ouverture, où je suis complètement passé dans l'image (sans prendre l'image comme copie d'autre chose, donc comme « support » intentionnel du rapport à l'objet imaginé), où donc l'image est prise comme formation d'image ou imagination (*Einbildung*). On en arrive alors au paradoxe que le Moi pris ou impliqué dans l'image (Moi fictif), y est *perçu* comme impliqué par elle, et perçu en elle et avec elle, mais en devient « percevant » sans position: la question qui se pose est celle de savoir si cette absence de position en lui le rend *aveugle* à l'imaginé ou si elle signifie une quasi-position de l'imaginé, quasi-position qui se recouvre avec la quasi-position du Moi actuel. Si elle ne s'en recouvre pas, nous aurions affaire à la *Spaltung* du Moi et de la conscience entre la position et la non-position.

On en revient donc à la même question :

> «Or si je suis effectivement vivant *dans* la *phantasia*, on ne peut rien dire d'autre que ce qui suit: de même que les apparitions de la chose de *phantasia* sont des apparitions reproductivement modifiées, et sans position dans le cas de la *phantasia* sans position, de même les vécus de Moi et tout ce qui appartient au Moi comme Moi de *phantasia* sont aussi des vécus reproductifs et sans position.»
> « Dans le souvenir il n'y a que la différence de la position.» (468-469)

En d'autres termes, aux *apparitions* imaginaires de l'imagination (apparitions de telle ou telle chose imaginée) qui sont sans position et même non positionnelles (il n'y a de position de l'objet dont elles paraissent comme les apparitions qu'en tant que quasi-position au registre du présent intentionnel de l'imaginaire), correspond un Moi imaginaire dont les vécus sont imaginaires et eux-mêmes sans position, non positionnels. C'est dire que la difficulté est tenace puisqu'on ne peut s'empêcher de reposer la question : Y a-t-il vraiment vie et vécu dans le Moi imaginaire, le Moi corrélatif de la *Stiftung* de l'imagination, dès lors tout au moins qu'il risque d'être *gespaltet*, divisé par rapport au Moi actuel ? En un sens Husserl va se la poser en revenant à la conscience intime du temps, et en reprenant d'abord, ce qui témoigne de la difficulté, le cas de la perception (*Wahrnehmung*).

En celle-ci, écrit-il :

> «...nous avons la position de la conscience interne et la position qui relève de la perception (*Wahrnehmung*) comme vécu qui perçoit quelque chose. Et pareillement tous les vécus du Moi dans la conscience interne sont des poséités (*Gesetztheiten*) actuelles. Sauf que nous n'exerçons pas la réflexion et "devons accomplir" la position.» (469)

Ce cas est clair: le vécu de perception est posé dans et par la conscience interne, et il nous reste à accomplir la réflexion, dès lors *a priori* potentielle (répondant à l'aperception transcendantale immédiate), qui, dans la perception interne du vécu de perception, pose le vécu de perception *comme* vécu qui pose sont objet. Mais c'est valable pour tous les vécus du Moi, même pour ceux qui ne posent pas : je puis les percevoir (les poser en tant que perçus) précisément comme vécus qui ne posent pas, ou dont la position, en suspens, reste à accomplir. Chose simple et aisée puisque, nous l'avons montré dans *Phénoménologie en esquisses*, le temps interne de la conscience a été conçu par Husserl comme le temps continu *institué* de la perception. Et puisqu'il en va de même du temps *institué* (présent intentionnel) avec la *Stiftung* de l'imagination, Husserl peut écrire sans difficulté :

> « Dans le cas du rapport actuel à l'apparaissant d'image, le rapport relève précisément du Moi actuel (se posant lui-même), dans le cas du rapport actuel au monde de *phantasia*, la compassion (*Mitleid*) actuelle, etc. appartient au Moi actuel, il a [une] position interne, tout autant que le "phantasmer" comme vécu. La *phantasia* en tant que *phantasia* est du posé, mais elle n'est pas du posant. Le poser de la *phantasia* (scil. génitif objectif) appartient à la conscience interne : laquelle est au contraire perception (*Perzeption, Wahrnehmung*) interne. » (*Ibid.*)

C'est le Moi actuel qui effectue ici, en effet, l'acte d'imagination. En cet acte est posé quelque chose (l'imagination) qui cependant ne pose pas et qui quasi-pose son objet. Nous sommes dans le troisième cas de figure de l'ouverture. Cependant, il reste le premier cas :

> « La chose est plus difficile pour le mettre en image du Moi (*Hineinbilden des Ich*) *dans* l'image, puisque le Moi est ici Moi perçu (*perzipiertes*). Mais on dira aussitôt : le vécu percevant non posant que nous nommons conscience d'image, est naturellement lui-même du posé dans la conscience interne, donc aussi le vécu dans lequel le Moi comme membre du monde d'image est perceptivement (*perzeptiv*) conscient de façon non posante, est de son côté [un] vécu posé. » (*Ibid.*)

Le Moi passé dans l'image, le Moi imaginaire impliqué dans l'image est un Moi « perçu ». Il ne peut l'être que par le Moi actuel qui a la conscience d'image, donc auquel appartient le vécu qui perçoit l'image sans la poser (dans le monde réel). Or dans ce vécu, le Moi est « perceptivement » (*perzeptiv*) conscient comme appartenant au monde d'image, c'est-à-dire comme ne posant pas celui-ci. Il est donc conscient comme non-positionnel, comme ne posant pas, et c'est en ce sens qu'il est « passé » dans l'image. Ce n'est donc pas ce Moi qui est posé par la conscience interne, car il est simplement impliqué (intentionnellement) dans l'image en tant qu'il n'effectue pas la position de celle-ci, mais ce n'est que le vécu d'image. Ce qui appartient à la conscience interne, c'est le vécu dans lequel le Moi imaginaire qui ne pose pas fait partie intégrante de l'image. Mais est-ce pour autant que ce Moi imaginaire a lui-même des vécus (des quasi-vécus) ? On peut dire en tout cas avec Husserl :

> « ...le s'imaginer (*das Sich-einbilden*), se mettre par imagination dans (*sich Hineinbilden in*) le monde d'image est un vécu et du posé de la conscience interne. » (470)

Il s'agit là, en effet, d'un acte réel (*reell*) de la conscience ou du Moi actuels. Du moins, nous allons le voir, idéalement. La conclusion qu'en tire Husserl est la suivante :

> « Donc l'auto-perception (*Selbstperzipieren*) n'est pas, comme on pourrait le penser, par la position de la conscience interne, *eo ipso* un se poser soi-même comme réalité effective. » (*ibid.*)

Texte tout à fait capital quant à l'aperception immédiate de la conscience, puisque, dans le cas où le Moi est passé dans l'image, il ne fait plus que s'auto-percevoir (*Selbstperzipieren*), sans passer dans une position de soi-même effective, mais comme soi imaginé, ou plutôt, en tant que corrélat impliqué intentionnellement par et dans l'image, comme *soi imaginaire* qui n'est pas effectivement réel dans la conscience interne, qui donc d'une certaine façon lui échappe. C'est tout à fait capital, puisque cela implique à son tour *un glissement possible de*

l'aperception transcendantale immédiate, pour peu, pour ainsi dire, que l'image exerce un pouvoir de fascination qui fasse oublier l'acte entier de l'imagination par lequel le vécu d'imagination est posé ; pour peu, donc que le caractère foncièrement non positionnel (non susceptible de position) de la *phantasia* originaire se transfère *intégralement*, à travers sa transposition architectonique en imagination, *à l'image en laquelle le Moi serait corrélativement passé intégralement* (premier cas de figure de l'ouverture).

Husserl en revient au troisième cas de figure en y réexaminant la situation de l'affectivité :

> « Qu'en est-il à présent du "je me réjouis", "je suis troublé", etc ? Moi, le Moi auto-perçu (*selbstwahrgenommene*), j'ai tous les vécus qui ont éprouvé leur position par la conscience interne. Je fais expérience, je perçois (*nehme wahr*) (j'ai le vécu de perception), je "phantasme" (j'ai le vécu de *phantasia*), je me réjouis sur le perçu : je me réjouis (moi comme Moi effectif) finalement au "phantasmé" : ce qui veut dire que j'ai la joie modifiée, que la modification de joie appartient à mon Moi actuel. Pareillement moi comme spectateur de la peinture, je sens de la compassion avec la détresse figurée en image : j'ai la compassion modifiée ("sans position"). Le sentiment modifié est du posé de la conscience interne et est comme tel vécu du Moi actuellement posé. [...] Le rapport du Moi à un objectal à travers un vécu intentionnel n'est pas à confondre avec le rapport du vécu intentionnel lui-même à son objectal. » (*Ibid.*)

La modification du vécu (de joie, de douleur, etc.) l'est donc ici *par son objet*, en tant que celui-ci, par exemple imaginé, implique une modification (sur le mode de la quasi-position) du rapport intentionnel qu'a le vécu avec lui (l'imagination n'est pas une perception). Mais dans ce troisième cas de figure, c'est encore le Moi actuel, celui de la conscience interne, qui effectue l'acte de la conscience d'image ou d'imagination : en ce sens c'est bien lui qui ressent les « affects » même si ceux-ci sont modifiés par le fait qu'ils se rapportent à des objets imaginaires ou imaginés. Comme l'indique Husserl dans la suite immédiate, la position de l'acte (de percevoir effectivement l'image, d'imaginer) dans la conscience interne ne fait pas de l'« affect » qui accompagne l'objet (mis en image, imaginé) un affect qui pose (son objet). Pour être posée dans et par la conscience interne, la joie, par exemple, n'en devient pas *eo ipso* joie qui pose. Ce n'est donc pas l'« affect » qui « produit » ou « crée » son objet, il est *dépendant*, dans sa positionnalité ou sa non positionnalité, de la positionnalité ou de la non positionnalité *de son objet* (qui va ici jusqu'à la quasi-positionnalité de l'objet imaginé). C'est là aussi, nous le verrons, un élément très important de l'analyse, et en particulier de celle qui en découlera de la *Spaltung*.

Mais cela fait revenir en zigzag au premier cas de figure de l'ouverture, toujours en ce qui concerne l'affectivité :

> « Si une joie (ou tristesse) se dirige sur un simple *Bildobjekt*, elle est une joie qui ne pose pas. Mais comment, si en cela je me place pour ainsi dire moi-même dans l'image (*mich hineinstelle in*), si je m'y imagine (*mich hinein einbilde*) ? Qu'est-ce qui différencie la joie (ou tristesse) qui ne pose pas dans l'un et l'autre cas (vis-à-vis de l'image - dans l'image) ? Des deux côtés la joie qui ne pose pas est perçue (*perzipiert*) de façon interne, tout comme les perceptions d'image sont perçues (*perzipiert*) de façon interne (impressivement). Du Moi effectif relèvent donc la joie qui ne pose pas et pareillement, continuellement, la teneur du vécu d'image qui ne pose pas. Mais dans un cas la joie qui ne

> pose pas édifie elle-même de concert la conscience d'image et appartient à son fonds (*Bestand*), dans l'autre cas non. Dans le premier cas se figure (*darstellen*) dans la joie qui ne pose pas une joie de la même manière qu'un malade se figure dans l'apparition qui ne pose pas du malade. Dans l'autre cas j'ai une joie modifiée, mais en elle rien ne se figure.» (471)

À quoi Husserl ajoute aussitôt : « la question se pose de savoir ce que cela peut vouloir dire » (*ibid*).

Nous sommes en effet au cœur du problème qui nous préoccupe, l'occurrence explicite du *Bildobjekt* en est le témoin, et Husserl poursuivra en reprenant une analyse détaillée, qui manquait jusqu'ici, de la conscience d'image, et de la distinction entre *Bildobjekt* et *Bildsujet*. Notons d'abord ici que le « passer dans l'image » est, tout au moins dans un premier temps, en passer par (ou passer dans ?) le *Bildojetk*, lui-même objet, on le sait, de la *Perzeption* sur la base de son support physique. Avant d'en venir à l'analyse détaillée dont nous parlions, faisons le point.

Deux cas se présentent : encore une fois le troisième cas de figure (vis-à-vis de l'image), et le premier (dans l'image). Dans ces deux cas, de toute manière, la joie modifiée (l'«affect» modifié) et la perception d'image sont susceptibles de perception interne (*innerliche Perzeption* parce qu'il s'agit partout de modifications en non positions), et par là, relèvent du Moi effectif. Mais dans le premier cas de figure, la joie modifiée joue de concert dans la conscience d'image (« appartient à son fonds » en contribuant à son « édification »), en sorte qu'elle y est figurée comme une joie, *faisant partie de l'image*, et d'où, en fait, le Moi est intérieurement absent, ne *pouvant*, tout au plus, que « percevoir » précisément dans sa figuration (sans nécessairement « sympathiser » avec elle). Alors que dans le troisième cas de figure, j'éprouve de la joie, mais cette joie *n'est pas figurée dans l'image*, n'ayant son siège que dans *le vécu* du Moi actuel, et certes en tant que joie modifiée. Autrement dit et plus simplement : dans le premier cas, je ne « ressens » (actuellement) de la joie que dans l'imaginaire, c'est-à-dire en tant que je m'y « perçois » dans l'appartenance de mon Moi-image au monde d'image (en tant que je m'y mets, et y participe), alors que dans le second cas, où rien (de particulier) n'est figuré de *ma* joie dans l'image, je « ressens » (actuellement) de la joie *face* à l'image, sans y être passé avec mon affectivité.

Situation paradoxale, on le voit, mais qui n'est pas loin de communiquer avec l'analyse possible de la *Spaltung*, pour peu que nous arrivions à penser tout ensemble le premier et le troisième cas de figure, et ce, puisque cela reviendrait à diviser les affects d'une part en ceux qui sont figurés dans l'image, et qui ne sont «perçus» (*perzipiert*) comme non positionnels qu'en tant que, figurés dans l'image, il en relèvent quasi-entièrement, font donc partie de l'imaginaire affectif qui seul est vécu, et d'autre part ceux qui ne le sont pas parce que, quoique sur le même mode modifié, ils sont directement éprouvés par le Moi actuel *face à* l'image sans être représentés *dans* l'image. Figurer ou représenter l'affectivité dans l'image ne peut, semble-t-il, signifier que l'«imaginer» *dans* l'image, par une sorte étrange d'*Einfühlung* sans autrui, de quasi *Einfühlung* (en termes psychologiques : projection) qui, si elle s'exerce, rend paradoxalement le Moi actuel relati-

vement insensible à soi (le Moi actuel ne vit pas proprement les vécus imaginaires), et qui, si elle ne s'exerce pas, rend le Moi actuel à lui-même dans une affectivité qu'il ressent mais qui ne se figure pas (en *Darstellung*) dans l'image. Étrange balancement où se joue chaque fois en effet, au moins potentiellement, quelque chose de la *Spaltung*.

Reprenons donc, avec Husserl, toute la question.

c) Analyse fine de la *Spaltung*

Husserl a dû penser ce que nous venons de risquer puisqu'il enchaîne :

«Il est à présent décisif de savoir comment interpréter la *conscience d'image*. Nous ne devons pas dire: à l'essence de la conscience d'image appartient la "figuration" (*Darstellung*), la conscience d'image n'est pas simplement conscience perceptive et en tout cas une conscience perceptive qui est par surcroît entrelacée (*verwoben*) avec une conscience reproductive (à savoir une conscience de *phantasia*). Ce n'est pas correct.» (471)

Qu'est-ce à dire ? Husserl poursuit:

« La conscience d'image, elle a sans doute cela en commun avec la conscience percevante, a des "contenus de sensation" (*Empfindungsinhalte*) impliqués en elle, que l'on peut y trouver et prélever. Mais si nous prêtons une attention précise aux apparitions d'image en lesquelles ces arbres, ces hommes etc. apparaissent comme arbres en image, hommes en image, nous trouvons, comme en la *phantasia* reproductive, que les apparitions ne sont pas en quelque sorte des apparitions simplement percevantes, mais sont imaginantes, c'est-à-dire que dans l'apparition le contenu de sensation figure quelque chose, et que *l'apparition elle-même figure de l'apparition*, que *l'appréhension n'est pas simplement appréhension, mais figuration d'appréhension*.» (471-472)

C'est tout le rapport (intentionnel) entre l'apparition (et l'appréhension) du *Bildobjekt* et la figuration (l'appréhension) du *Bildsujet* qui est ici en question. Remarquons cette chose étrange que ce sont les apparitions (et non le Moi) qui, à suivre Husserl, sont « percevantes », ou plutôt « imaginantes », dans une intentionnalité qui leur serait propre en tant qu'elles figureraient, tout comme leurs appréhensions, de l'apparition qui n'apparaît pas et de l'appréhension. Est-ce à dire que le Moi actuel, porteur de l'intentionnalité, s'y est *effacé*, et ce, précisément parce que, mis hors circuit dans le *Bildobjekt*, il ne laisserait plus place qu'au Moi fictif (Moi-image) appartenant lui-même au *Bildobjekt* ? Ne faudrait-il pas dès lors parler d'*intentionnalités imaginatives* sans sujet actuel ? Mais l'apparition d'image peut-elle être leur seul support ? N'oublions pas que l'apparition d'image implique intentionnellement le Moi-image qui n'est pas positionnel, et qu'à ce titre ce dernier en fait partie. Nous sommes tout près de la *Spaltung* dans la conscience d'image, mais nous n'y sommes pas encore véritablement. Husserl ajoute en effet aussitôt :

«D'autre part, il n'en va pas ainsi que nous trouvions ici effectivement du double, une appréhension figurante et une appréhension figurée. Mais nous avons une appréhension seulement modifiée, une apparition modifiée, ou mieux une modification d'apparition dont l'essence est de figurer ("représenter") de l'apparition. Mais ne pouvons-nous pas prendre la sensation comme sensation et en outre l'appréhension comme appréhension qui ne figure pas : accomplir un changement de la conscience qui *accomplit* donc l'appréhension comme appréhension perceptive ?» (472)

Autrement dit : même si le *Bildobjekt* a quelque chose de fictif (eu égard à la perception du réel), même si, donc, son appréhension et son apparition sont originairement modifiées, et si c'est par cette modification qu'elles peuvent figurer l'appréhension et la figuration du *Bildsujet* (qui n'apparaît pas mais est seulement figuré), ne peut-on envisager une altération de la conscience qui appréhende perceptivement (*perzeptiv*) le *Bildobjekt* en *tant que tel* ? Si c'est le cas, ajoute Husserl,

> « N'avons-nous donc pas à reprendre ce qui vient d'être dit et à distinguer ici 1) l'appréhension perceptive avec la teneur de sensation perceptive, 2) l'appréhension imaginative avec la teneur de sensation imaginative ? Ne devons-nous pas dire en outre : l'appréhension perceptive a le caractère d'une appréhension fictionnante (*fingierend*) si, en la mettant en jeu (*ansetzend*), nous l'amenons dans la connexion de la perception (*Perzeption*) actuelle, non modifiée. Il apparaît en elle perceptivement un "*Bildobjekt*" qui, dans le cas de la mise en jeu, apparaît caractérisé comme nul (*nichtig*) par la connexion de croyance perceptive ? » (*Ibid.*)

Ce passage est d'importance capitale puisqu'il indique que, s'il y a toujours appréhension perceptive dans la conscience d'image, elle ne l'est, à strictement parler, que des teneurs de sensation correspondant, par modification, au moment ou au support physique de l'image. Dès lors en effet qu'elle porte sur le *Bildobjekt* et qu'elle est mise en jeu en concurrence avec la connexion du monde réel, elle est « fictionnante », elle est celle d'un *fictum*, d'un néant à travers lequel sera visé le *Bildsujet* dans le rapport intentionnel d'imagination. La question se pose donc de savoir si une conscience (et un vécu) de cette appréhension perceptive fictionnante peut se détacher au même titre que tout autre conscience (ou vécu), si elle n'est pas elle-même fictive dans le cours temporel de la conscience, c'est-à-dire non posée pour elle-même en celui-ci. C'est là-dessus que Husserl s'interroge aussitôt :

> « Mais alors la question est de savoir si cette appréhension est un vécu effectif ou possible, si elle est un vécu effectif, mais non pas "accompli" au sens prégnant. » (*ibid.*)

Et Husserl ajoute en note : « manifestement le dernier cas » (*ibid.*). Ou encore, dans la suite immédiate du texte :

> « Nous ne sommes pas tournés vers le *Bildobjekt*, mais il apparaît. L'autre possibilité serait : il n'apparaît pas, mais la conscience d'image est ainsi articulée que je puis changer l'imagination en une apparence perceptive (*Schein-Perzeption*) . Ce sont des questions lourdes de conséquences. » (472-473)

Le statut phénoménologique du vécu fictionnant de la perception du *Bildobjekt* est donc très étrange : s'il est vraiment vécu, il n'est pas accompli, *il échappe donc strictement à la conscience interne en laquelle il n'est posé que pour s'y évanouir*, avec le *Bildobjekt* qui se mue en néant dès lors qu'il est mis en jeu. Ou encore, il n'apparaît que si nous ne sommes pas tournés vers lui (dans notre conscience actuelle), donc il n'apparaît que s'il *n'est pas accompli* (par cette même conscience) dans ce qui serait *position du néant* : il n'est pas comme tel susceptible de thématisation, toute thématisation fût-elle amorcée comme *Ansetzen*, le fait retourner en son non accomplissement (en position du néant) où il apparaît bien, mais comme *absolument non positionnel*. Les choses vont si loin (et c'est tout à fait capital) que, même dans le cas de l'imagination pure (sans le support

physique du *Bildobjekt*) où il n'y a pas, rappelons-le, d'image ou de *Bildobjekt*, où donc celui-ci n'apparaît pas, il se fait, comme le dit Husserl que je puis toujours transformer l'imagination en apparence perceptive (et apparence de sa *Perzeption*), *apparence évidemment fictive* qui constitue en réalité «l'image» de l'imagination, vers laquelle je puis évidemment me tourner, mais pour mesurer par exemple en quoi elle est plus ou moins claire, plus ou moins fidèle au sens intentionnel de l'objet imaginé (le *Bildsujet*). Cela explique que, dans les deux cas (*Bildobjekt* avec support physique et *Bildobjekt* purement fictif ou fictionnant), la non-positionnalité, qui est sa modification propre, puisse médiatiser la quasi-positionnalité de *Bildsujet*: la non positionnalité, qui est celle du *Bildobjekt* (avec support, sans support) est l'«élément» dans lequel baigne la positionnalité du *Bildsubjet*, dès lors muée en quasi-positionnalité intentionnelle de l'objet imaginé. En termes familiers, si je me représente quelque chose en image «interne» (dite «mentale»), je perçois (quasi-perçois) l'objet lui-même et pas l'image. Ce sera lourd de conséquences, en effet, quand nous reprendrons le premier cas de figure de l'ouverture, à savoir le passage du Moi dans l'image, sa *Selbstvelorenheit* dont il faudra voir si elle l'est dans le *Bildobjekt*, dans le *Bildsujet*, ou dans les deux. Nous sommes tentés par la première possibilité qui correspond à la non positionnalité absolue et à l'évanescence du vécu: celle-ci serait bien une amorce de l'une des figures possibles de la *Spaltung*, de celle en général, des névroses et de ce que Freud pensait comme les «pensées inconscientes». Amorce, car il faudrait encore le passage, qui reste à analyser, de la non positionnalité à l'inconscient. Et ce passage aurait pour corrélat remarquable que l'intentionnalité de l'imagination serait dès lors vide d'objets imaginés, et donc qu'il n'y aurait plus d'objets imaginés susceptibles d'être intuitionnés, le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive» s'étant complètement autonomisés. Nous aurions dès lors affaire à des intentionnalités imaginatives pures ou vides, ne visant pour ainsi dire que des significations ou des *significativités codées* par ailleurs (*Bedeutsamkeiten*), dans un état de non positionnalité, d'inaccomplissement par la conscience, c'est-à-dire cette fois d'*inconscience*, puisque plus rien ne serait posé par elle. Ce serait le cas du «fantasme», pour parler la langue de la psychanalyse: il y serait lui-même inconscient, il n'y aurait plus en lui que des «pensées inconscientes», véritable «état second» ou «somnambulique» de la conscience, vivant entièrement dans la *fiction* eu égard à la positionnalité de la conscience, même interne, donc pour ainsi dire en court-circuit de l'aperception transcendantale immédiate du Moi.

Avant d'en venir à un examen plus approfondi de ces hypothèses, lisons encore le texte (Hua XXIII, 474-476) où Husserl fait le point:

> «...1) Nous devons séparer appréhension de *Bildobjekt* et conscience d'une apparence perceptive (d'un néant). La première ne pose pas, la seconde pose.
> «2) «Avec l'appréhension de *Bildobjekt*, nous avons d'un coup la *figuration* (Darstellung), c'est-à-dire que le figuré dans le *Bildobjekt* apparaissant peut être figuré selon l'ensemble de sa teneur d'apparition ou seulement selon une partie. Par là se figure aussi *dans* l'apparition *Bildobjekt* l'apparition *Bildsujet*, et à nouveau "complètement" ou "incomplètement" (selon toutes ou pas toutes les composantes).
> «3) La figuration est souvent une *phantasia reproductive* liée à l'apparition perceptive qui ne pose pas (du *Bildobjekt*) ou à une représentation vide correspondant à celle-ci.

> À une figuration peut aussi (doit ?) être rattachée une représentation vide, et nous avons alors une symbolisation, une représentation analogisante par signe, quand la relation a lieu par similitude.(...)
> «La *figuration* qui est liée là à une apparition perceptive qui ne pose pas, et la conscience symbolique et en particulier signitive qui ou bien est enchevêtrée avec la figuration, ou bien, sans figuration, est liée à une apparition perceptive (qui pose ou ne pose pas), se transfère dans le domaine reproductif : nous avons alors copie en image et symbolisation dans la *phantasia*.» (474-475)

Soulignons à notre tour plusieurs points avant de poursuivre. Tout d'abord, le *Bildobjekt* comme apparition (paradoxale) figure le *Bildsujet* «comme apparition», c'est-à-dire comme «apparence perceptive», de façon plus ou moins complète. Rappelons que le premier reste non positionnel et qu'il s'efface (dans la nullité ou le néant) devant la quasi-position par la conscience intentionnelle du *Bildsujet* qui n'apparaît pas comme tel. Pour peu que le premier ait un support physique ou apparaisse dans l'imagination comme «apparence perceptive», la comparaison avec le second, lui aussi en «apparence perceptive», est possible, selon ce que l'on appelle la vraisemblance de la figuration, et sans exclure tous les cas indécidables où le *Bildsujet* est plus ou moins visé à vide (d'intuition ou d'image) ; dans la transposition de la *phantasia* en imagination, celle-ci, pour être parfois pourvue d'intentionnalité qui fixe distinctement son objet, quant à son sens intentionnel, n'en a pas pour autant des apparitions plus claires (elles sont simplement plus ou moins distinctes dans l'apparition évanescente/surgissante, sans position, neutre, du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive»). Ce genre d'analyse n'a d'ailleurs, sur des cas particuliers, que fort peu d'intérêt, sinon pour attester cette différence. Ensuite, et plus remarquable pour notre propos, est le cas où la figuration en apparition de *Bildobjekt* est vide par rapport à l'objet imaginé, est ce que Husserl nomme une «représentation vide» – vide parce que rien, précisément, de l'apparition ne paraît se rapporter à l'objet visé. Ce que nous apprenons ainsi, et cela vaut jusque dans l'imagination, c'est que la figuration peut aller, pour ainsi dire, jusqu'à ne figurer que des pures pensées vides de remplissement intuitif. C'est le cas, examiné en exemple par Husserl (en Hua XXIII, 473) de la figuration de la théologie (une forme sublime de femme) par Raphaël. Mais c'est aussi le cas de ce qu'il désigne par la conscience «symbolique» – par exemple celle qui symbolise le sexe féminin par un triangle (il s'agit alors d'une figuration par analogie) ou, plus radicalement, celle qui symbolise *le* triangle idéal par son schème dans un triangle dessiné, où il y a un hiatus irréductible entre l'objet idéal (*a priori*) et son «illustration» intuitive, ou encore plus radicalement, celle qui symbolise telle ou telle signification (*Bedeutung*) par des signes en eux-mêmes arbitraires. C'est dire que la conscience symbolique peut se lier à une figuration en image dans un *Bildobjekt* (non positionnelle), aussi bien qu'à une apparition effectivement perçue dans le réel (qui est donc positionnelle). C'est à retenir en pierre d'attente pour le cas où le Moi non seulement se figure quelque chose en imagination (ce peut être un fantasme au sens psychanalytique), mais où aussi il s'y figure, s'y imagine en train de «vivre» quelque chose (autre possibilité du fantasme en psychanalyse), où donc il est entièrement passé dans la figuration en fiction, dans le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive».

Poursuivons :

« Or *La figuration comme telle a des choses en commun avec la reproduction* (scil. l'imagination).

« 4) Il est à remarquer que la conscience d'image peut aussi être posante ou non posante. Le sujet est posé. Mais il n'est donné comme étant que par passage dans une connexion d'expérience. Cela montre bien qu'à toute figuration appartient essentiellement la possibilité d'un passage dans l'intuition donatrice.(...) C'est donc une question capitale que de savoir ce qui se trouve (*steckt*) essentiellement comme "intention" dans la conscience d'image, en relation au remplissement possible. » (475)

Le sujet (le *Bildsujet*) est donc posé, ou plutôt quasi-posé dans l'intentionnalité de la conscience d'image qui, nous le savons, est aussi l'intentionnalité de l'acte d'imagination. L'objet imaginé (le *Bildsujet*) est quasi-posé, mais il peut aussi exister dans le monde réel et l'intention peut ainsi, dans ce cas, trouver son remplissement – cela est dû, selon nous, à la complicité de structure entre les actes de perception et les actes d'imagination. À cela nous ajouterons que l'intention ne peut être *mise en jeu* (qu'elle fonctionne déjà ou pas) que dans un acte de la conscience (acte d'imagination) qui relève du Moi actuel, ou d'un Moi possédant les habitus nécessaires à sa réactivation. L'intentionnalité vise donc – fût-ce à vide – l'objet imaginé avec son sens d'être (objet quasi-posé comme imaginé), à travers le *Bildobjekt* qui clignote, phénoménologiquement, *entre* l'apparaître et le disparaître pour lui-même, comme sa figuration – et ce, même si la figuration est fixée par une image ayant un support physique (exemple la « théologie » de Raphaël). En l'occurrence s'effectue en effet la transposition architectonique de la *phantasia* (par essence non positionnelle) en image (« apparence perceptive ») de l'imagination qui ne se fixe par la figuration que pour disparaître devant la présentification, dans le présent intentionnel, du *Bildsujet*, fût-ce sans intuition possible dans l'imagination, si bien que l'apparition fixée de la *phantasia* dans le *Bildobjekt ou l'«apparence perceptive»* n'en constitue pas la présentification de la *phantasia* elle-même, mais la présentification du *Bildsujet* à travers le *Bildobjekt* ou « l'apparence perceptive » qui n'est la figuration que de celui-ci. On peut dire de la sorte que *la non positionnalité* de la *phantasia* se transfère *tout entière dans la non positionnalité* du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive, la *Stiftung* corrélative de cette transposition étant du même coup la *Stiftung* de l'intentionnalité (au sens husserlien classique), et du présent intentionnel de l'imagination.

Le point 5 montre que c'est bien l'imagination qui est en jeu tout à la fois dans la conscience d'image et dans ce que Husserl nomme ici la *Phantasie* :

« 5) Je disais que la figuration a une communauté d'essence avec la reproduction (scil. l'imagination) : à savoir précisément que nous avons, dans chaque composante de la figuration (de la figuration propre), une relation à [un terme] "correspondant".
« Nous frappe aussi que nous retrouvons même exactement les différences entre figuration propre et impropre dans la *phantasia* en tant que reproduction propre et impropre (par ex. souvenir : nous distinguons ce qui dans l'"image-souvenir" est souvenir propre et ce qui n'est que bouche-trou).
« *Nous devons donc généraliser le concept de* phantasia (disons de *présentification)*. Il y a *deux formes fondamentales de présentification :*
1) La forme *reproductive* (scil. imaginative)

2) La forme *perceptive*, c'est-à-dire la présentification en image, en figuration en image. De ce qu'à tout vécu correspondent à leur tour des modifications reproductives, la présentification perceptive entre aussi dans la présentification reproductive, [et] il en résulte une présentification mettant en image dans la présentification de *phantasia* (ou dans le souvenir).
« On doit distinguer ces modifications de celles qui changent de la position en non position (croisement des deux sortes de différence.) En outre on ne doit pas confondre des perceptions (*Perzeptionen*) qui ne posent pas avec des vécus qui figurent en image : donc avec des présentifications. » (475-476)

Autrement dit : tout comme nous avons des figurations en image plus ou moins complètes, nous avons des imaginations plus ou moins vives, claires et distinctes. Les deux formes de présentification (d'objet, ou de *Bildsujet*) ne se distinguent donc que parce que, dans un cas, l'image, le *Bildobjekt* est fixé sur un support physique qui le rend perceptif (*perzeptiv*), alors que, dans le second, le *Bildobjekt* ne l'est pas, n'est qu'«apparence perceptive », et est donc évanescent, aussitôt, par rapport au présent intentionnel où est visé le *Bildsujet*, en rétentions et en rétentions de rétentions ; il est *seulement* figurant fictif ou nul, mais cette fois, Husserl ne le pense pas, et il faut y insister, eu égard au *Bildsujet* qui est quasi-posé. Dans ce dernier cas, par conséquent, le *Bildobjekt* est *fantomatique* (en un autre sens que celui, technique, de *Phantom*, chez Husserl), insaisissable, et même « invisible » dans la quasi-position imaginative de l'objet. C'est l'objet visé (le *Bildsujet*) qui dans l'acte *complet*, apparaît plus ou moins clairement, pas le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive », et c'est par un abus de langage qui est une faute phénoménologique que l'on confond l'objet imaginé avec une « image mentale ». Le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive », nous l'avons vu, n'est pas dans l'acte d'imaginer proprement (effectivement) appréhendé, sinon, énigmatiquement, dans un vécu qui *ne s'accomplit pas*, qui donc, en un sens, ne s'effectue pas de lui-même (s'il s'effectuait, il poserait un néant, un non-existant, un *fictum* qui ferait perdre du même coup le *Bildobjekt* comme « apparition ») – c'est son essence radicalement non positionnelle. Il n'existe comme apparition que s'il n'existe pas, s'évanouissant dans le fictif, et il n'existe comme fiction néanmoins opérante dans l'acte que s'il n'existe pas comme apparition, n'est qu'«apparence perceptive ». C'est à sa manière ce que dit Husserl quand il distingue les perceptions qui ne posent pas (celles de tel ou tel *Bildobjekt*) et les présentifications qui, au contraire, par leur figuration en image posent (quasi-posent) l'objet intentionnel (le *Bildsujet*) présentifié avec son sens par l'intentionnalité d'imagination. Enfin, il ne faut pas confondre la non positionnalité *originaire* du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive » avec la modification reproductive qui quasi-pose l'objet imaginé (en celui-ci, le sens d'être « objet *imaginé* » est bien posé, ce pourquoi Husserl utilise l'expression »quasi-poser »). L'objet imaginé n'est pas *eo ipso* ou irréductiblement fictif, il peut exister quelque part dans le monde perceptif ou dans le souvenir, bien qu'il soit toujours absent en chair et en os dans son imagination présente : il est toujours, même dans l'imagination pure, réellement (*reell*) imaginé, c'est-à-dire intentionnellement là dans l'acte d'imagination qui le vise.

Nous en sommes à présent presque au terme de nos analyses du texte n° 16 de *Hua XXIII*, et, à l'exception des importantes clarifications concernant le statut phé-

noménologique du *Bildobjekt*, nous ne paraissons pas avoir beaucoup avancé quant à l'explicitation de la *Spaltung* qui joue pourtant, ici, constamment en arrière-fond, au moins comme amorce. La question resurgit cependant de manière remarquable dans le dernier fragment du texte n° 16, intitulé « figuration de sentiments comme *Stimmungen* dans l'image (non pas en tant que sentiments personnels) » où Husserl revient sur ce qu'il a déjà abordé. C'est *par l'affectivité*, donc, que nous allons retrouver quelque chose de la *Spaltung*. Lisons donc ce texte de près :

> « Un paysage éveille une *Stimmung*. Un paysage en image figure le paysage dans une *Stimmung* : je n'ai pas besoin dans le regard d'en venir effectivement dans la *Stimmung*. De telles *Stimmungen*, de tels sentiments etc. figurés ne présupposent pas une co-figuration du spectateur, bien que d'une manière propre il entre en action. Plus précisément, il est sûr que je ne relève pas, avec *cette Stimmung*, de l'image [en "étant"] en elle (*gehöre ich..nicht ins Bild hinein*). Dois-je dire, moi, non pas en tant qu'homme empirique, mais "purement en tant que corrélat de la *Stimmung*" ? » (476)

Ici, Husserl s'est montré hésitant : il avait d'abord écrit, comme l'indique l'apparat critique (698), au lieu du membre de phrase commençant par « bien que » :

> « C'est-à-dire que dans de tels cas, je ne relève pas, en tant que Moi corporel vivant (*leiblich*) ou même en tant que Moi perceptivement figuré, avec cette *Stimmung*, de l'image, [en "étant"] en elle. Peut-être pas Moi, cette personne empirique déterminée », la fin du texte étant la même.

Cela éclaire l'explication qu'on peut en donner. Tout d'abord, ce qui est capital, aucune co-figuration du spectateur (comme *Phantasie-Ich* et *Phantasieleib*) n'est ici présupposée par la *Stimmung* éveillée dans le paysage. Il n'y a donc pas, quant à cette *Stimmung*, de « point de vue » impliqué du spectateur, et impliqué par la figuration intuitive du *Bildsujet* visé dans le paysage figuré en image. Donc pas de « situation », dans la *phantasia*, d'un « ici absolu », fût-il en *phantasia*. C'est ce que dit plus clairement le texte primitif de Husserl : je n'y suis pas impliqué *leiblich* (par mon *Phantasieleib* par rapport auquel il y a orientation du paysage figuré en image), ni non plus, ce qui est une adjonction très importante, en tant que « Moi perceptivement figuré », c'est-à-dire figuré dans le *Bildobjekt* lui-même, comme Moi fictif qui serait censé lui correspondre comme point de vue du *Bildobjekt* sur le paysage figuré. C'est pourquoi Husserl précise tout aussitôt : « pas Moi, cette personne empiriquement déterminée », ou dans la version corrigée, « non pas Moi en tant qu'homme empirique », mais « purement en tant que corrélat de la *Stimmung* ». C'est à ce dernier titre, énigmatique, que, sans être co-figuré, le spectateur entrerait, à sa propre façon, « en action », non pas pour *se* sentir en *sa Stimmung*, mais pour se sentir en tant que *corrélat* (subjectif) de *la* Stimmung, donc par cette médiation. Il n'y a donc pas d'autre manière de comprendre, et c'est essentiel, que de penser que si j'y suis seulement en tant que « corrélat » de la *Stimmung*, et il le faut bien puisque celle-ci n'est pas en soi dans le paysage figuré, j'y suis quant à la *Stimmung* entièrement *illocalisé*. Il ne peut donc plus s'agir du Moi ancré dans ou habitant le *Leib* et le *Phantasieleib* puisqu'il n'y a plus d'orientation d'ici, et donc de là-bas, ni même de figuration en *Bildobjekt eu égard* à la *Stimmung* et au sentiment ; disons provisoirement, pour simplifier (puisque

Husserl les considère quasiment comme synonymes), qu'il n'y a *pas de figuration en image* eu égard à l'«affect».

Et cependant, poursuit aussitôt Husserl :

> «La *Stimmung* est un acte quasi-posant, qui accorde au paysage la *Stimmung* ontique. Le paysage *avec* ce caractère ontique est paysage figuré. Dans mon être quasi-tenu par la *Stimmung* (quasi-*Gestimmt-sein*), je suis conscient de la *Stimmung* du paysage (comme d'une quasi-*Stimmung*) et cela me figure la *Stimmung* de paysage.» (*Ibid.*)

En d'autres termes : comme la *Stimmung* n'appartient pas «objectivement» au paysage, fût-il figuré, mais qu'il apparaît avec ou dans cette *Stimmung*, ou bien encore, comme la *Stimmung* du paysage n'est pas, comme telle, figurée ou figurable, il faut bien qu'elle soit, pour ainsi dire, l'objet d'une quasi-position, c'est-à-dire d'une position «comme si», *par l'imagination*. Ne pouvant cependant se figurer comme telle dans le paysage (n'en constituant qu'un «caractère»), à savoir aussi ni dans le *Bildobjekt* ni dans le *Bildsujet* (où elle n'est qu'un «caractère ontique»), elle en constitue en quelque sorte l'élément *non figuratif*, illocalisé, qui relève autant, par là, du *Bildobjekt* que du *Bildsujet* même s'il n'est quasi-posé que dans ce dernier. Elle est donc un élément de la *phantasia*, élément non positionnel, qui se transfère, à travers la transposition architectonique dans l'imagination dans sa non positionnalité, au sein de la non positionnalité du *Bildobjekt* et de la quasi-positionnalité du *Bildsujet*. C'est la seule manière, selon nous, de comprendre que *je* n'y sois que *quasi-tenu* (alors que je suis bien tenu comme *Phantasieleib* par la quasi-position du *Bildsujet* figuré). Et *je* prends dès lors conscience de la *Stimmung* comme d'une quasi-Stimmung qui, illocalisée *dans le paysage figuré*, y est un élément flottant, et même «fantôme», non posé comme tel en objet, et qui, si elle devait être posée apparaîtrait aussitôt fictivement comme une projection de mon Moi. C'est dire que *dans sa représentation «objective»*, la *Stimmung* a pour corrélat, non pas le *Phantasieleib* toujours situé comme *Leib* par et dans la *phantasia*, mais tout autant le *Leib* et le *Phantasieleib* en ce qu'ils ont de radicalement *infigurables* (où *je* suis conscient, non pas de ma *Stimmung*, mais de celle du paysage) que, c'est tout le problème, ce qu'il nous faut bien nommer, eu égard à l'illocalisation du *Leib* et du *Phantasieleib* quant à la *Stimmung*, un *Phantomleib*, non pas un corps imaginaire ou imaginé, mais un corps lui-même *illocalisé* et *volatil*. Il va de soi en effet que le *Leib* et même le *Phantasieleib* peuvent *éprouver* réellement de la *Stimmung* non pas, encore une fois, comme exclusivement rapportée à eux comme source («subjective»), mais à propos du *Bildsujet* quasi-posé qui en reçoit son caractère, et que, dans le même moment, par la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, la *Stimmung* peut être prise au *Bildobjekt* (ou dans l'«apparence perceptive» de l'imagination), s'«évaporer» ou s'«atmosphériser» au *Phantomleib*, c'est-à-dire être prise en un «affect» non vécu (non accompli en vécu) comme coloration diffuse (filtre coloré et non conscient comme tel) mais non réelle (*real*) du paysage (du *Bildsujet*). Dans ce dernier cas que Husserl, certes, n'envisage pas explicitement ici, la *Stimmung* ou le sentiment n'est certes plus un «acte» qui «quasi-pose» : elle paraît venir, comme quasi-*Stimmung*, de *nulle part*, d'intentionnalités imaginatives vides d'intuition mais issues, pour ainsi dire, de l'illocalisation totale dans le *Phantomleib* : en ce sens,

elle n'est même plus « subjective », mais va jusqu'à paraître, dans l'illusion fictionnante (du *Bildobjekt*, de l'« apparence perceptive »), comme « objective » ou comme « figuration » de la *Stimmung* objective. Et c'est là, à proprement parler, que se trouve l'amorce de la *Spaltung* : celle-ci se joue, nous le voyons, entre le *Phantasieleib* et le *Phantomleib*, et *son lieu de prédilection est l'affectivité*. Il ne va pas de soi que celle-ci soit réellement (*reell*) vécue.

Husserl précise encore :

> « Les œuvres d'art figurent partout, non pas seulement des choses et non pas seulement des personnes qui ont des sentiments, des pensées, etc., mais elles figurent aussi de multiples *Stimmungen*, pensées, etc. d'une manière telle que nous devons dire : ce sont des caractères des choses figurées et même des caractères figurés mais d'autre part ne relevant pas des personnes figurées comme leurs vécus, leurs pensées, etc. » (476–477)

À quoi Husserl a ajouté : « Il n'est absolument pas besoin que des personnes soient figurées. » (477)

Cela accentue encore la distinction qu'il faut faire ici entre la quasi-*Stimmung* flottante et fantôme, fût-elle, *pour nous*, ici, au bord de sa figuration, et ce qui, par une quasi-*Einfühlung* de ce que sont censés vivre ou penser les personnages figurés, relèverait plutôt de la figuration en imagination de la *phantasia* à l'œuvre dans toute *Einfühlung* réelle. La différence, voire la *Spaltung* est ici encore plus nette entre le *Bildobjekt* et le *Bildsujet* (les choses et êtres figurés), donc entre le *Phantomleib* (qui est encore un *Leib*, fût-il fantomatique, susceptible d'être quasi-tenu par l'intentionnalité de la quasi-*Stimmung*), et le *Phantasieleib* puisqu'ici, rien ne « répond » de ce qui serait le « dedans » de l'autre ici absolu d'autrui, ou puisque la vie (et le vécu) d'autrui est entièrement imaginée sur la base de caractères figurés (l'alter ego y est un alter *ego*), ce qui n'est précisément possible que par l'illocalisation « atmosphérique » du *Phantomleib* . Par là, nous comprenons que ce qui différencie le *Phantasieleib* du *Phantomleib*, c'est que le *premier est infigurable tout en comportant un ici absolu (il est spatialisant)*, alors que *le second, pour être lui aussi infigurable, est cependant illocalisé et illocalisable, son « ici » comme « centre » étant partout et nulle part*. Il en ressort aussi cette conséquence capitale que le *Phantomleib* ne résulte pas tout simplement de la transposition architectonique, accordée à celle de la *phantasia* en imagination, du *Phantasieleib*. Ce qui frappe en effet ici, avec l'entrée en scène de l'affectivité, c'est tout autant que l'illocalisation du *Phantomleib*, la « volatilisation » du Moi (et donc du *Leib*) dans ce qu'il faut bien nommer l'« *atmosphère* » de l'être quasi-tenu par la quasi-*Stimmung*. Et cette « atmosphérisation » du Moi ne peut, selon nous, qu'être strictement coextensive de son passage *entier*, non pas dans l'intentionnalité du *Bildsujet* qu'il imagine (et qui par là le fixe au moins un moment sur tel ou tel sens intentionnel, imaginatif), mais dans l'irréalité du *Bildobjekt* : c'est comme si, ici, le Moi lui-même, non positionnel, était devenu partie du *Bildobjekt*. Il faudra voir que, si tel est le cas, il n'aura *lui-même* plus rien à imaginer, sinon, comme pour Husserl ici, des « caractères »(significativités, *Bedeutsamkeiten*), à même les objets (choses et personnages) que fournit encore la *phantasia*, et donc le *Phantasieleib*, à travers sa transposition architectonique en imagination. En fait, l'effet de cette dernière est tout d'abord de pourvoir la *phantasia* d'intentionnalités

de sens *d'objets*, mais ceux-ci sont ensuite ou bien figurables et figurés ou non en intuitions imaginatives, ou bien ne le sont pas, sinon comme « caractères » ou « significativités » affectives d'autres objets (figurables et figurés), avec un certain degré de liberté par rapport à ceux-ci, et dans lequel pourra s'engouffrer le processus primaire comme codage ou recodage symbolique des « significativités ».

Cependant, Husserl écrit encore :

> « Nous pouvons dire aussi ce qui suit : si en percevant (*wahrnehmend*) je vois un paysage et s'il me rend triste, je n'ai pas besoin de penser à moi : lui-même se tient là dans une certaine propriété de *Stimmung*. Si je me réjouis à propos d'un homme se tenant devant moi, il se tient là comme réjouissant. Ainsi les objets ont-ils leurs caractères précisément en vertu des actes qui posent qui sont rapportés à eux, et *eo ipso*. Cela se laisse reproduire ("phantasmer"), mais cela se laisse aussi figurer en image, et il n'est à présent pas difficile d'établir avec précision ce que requiert une "phantasmatisation" (*Phantasierung*) de cette sorte, et en particulier une figuration en image. » (477)

Pour comprendre la première partie du texte, qui concerne la perception, il faut remarquer, d'une part, que les caractères de *Stimmung* sont portés par les *objets* de la perception, qui est bien évidemment actuelle, et d'autre part (cf. Beilage XLVII de Hua XXIII, 462), que, le sentiment ou la *Stimmung* étant effectivement vécus, ils font partie d'un « vécu d'état » qui est la tournure du regard de la conscience (*Zuwendung*) sur l'objet *posé*, et sont par là eux-mêmes positionnels, passant donc dans l'objet posé comme l'un de ses caractères posés. Dans ce cas, donc, l'affectivité, susceptible d'être posée avant que la conscience n'en passe à l'*acte* effectif de perception, et avant que cet acte (posant) ne l'emporte dans sa position, correspond à une composante du vécu qui est effectivement *accomplie*, et par là, parfaitement *ressentie* (comme une *Stellungnahme*, une prise d'attitude affective). Au caractère triste du paysage correspond, dans l'immanence réelle (*reell*) de la conscience, la *Stimmung* de la tristesse, au caractère réjouissant de tel ou tel autrui correspond la *Stimmung* de la joie. Cela, parce que la tristesse ou la joie appartiennent déjà à la « visée » (*Zuwendung*) de la conscience, comme prises d'attitude primitives, d'état, pour ainsi dire « passives » (relevant du *pathos*), qui s'accomplissent avec la position de l'objet perçu et qui s'y retrouvent, posées, comme l'un de ses caractères (noématique).

Si, comme le dit Husserl, l'on passe dans l'imagination ou la conscience d'image, on peut dire la même chose quant à *l'objet imaginé* (le *Bildsujet*) et l'on se retrouve dans le troisième cas de figure de l'ouverture (face à l'objet imaginé)) – sauf qu'il s'agit ici du vécu (de l'épreuve, de l'expérience) de la tristesse ou de la joie, effectivement éprouvé, à l'égard d'un objet *quasi-posé*, imaginé, donc modifié. L'«affect» est donc lui-même modifié par l'objet sur lequel il porte. Je puis imaginer des objets agréables ou désagréables. En tout cas, cet objet est clairement imaginé, le *Bildsujet* y efface le *Bildobjekt*, qui n'est que l'image, que je ne vois pas, de l'objet intentionnel que je vise et que je « vois » (quasi-vois), et par là, je vis réellement (*reell*) l'«affect», même si c'est *avec* la modification de l'imagination. Ou encore, il ne s'agit d'un quasi-affect que parce qu'il porte sur un objet figuré en imagination, donc quasi-posé, et ce que cette quasi-position emporte avec elle, c'est son caractère affectif, qui n'est pas posé mais quasi-posé à même le quasi-

objet. La conscience vit réellement un affect qui donc ne pose pas, mais pose quasiment. C'est ce qu'on a relevé comme son *caractère « subjectif »*, mais, nous le voyons, cela soulève un paradoxe : l'être-posé réel (*reell*) de l'affect dans la conscience intime n'est pas à son tour un être posant effectif, mais un être quasi-posant, dont la quasi-position ne peut elle-même trouver sa source que dans le vécu d'état qu'est la tournure originaire de la conscience vers l'objet imaginé. Il faut donc que l'intentionnalité visant cet objet préexiste, que la *phantasia* proprement dite se soit déjà architectoniquement transposée en imagination, où c'est en fait seulement le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive» effacés qui confèrent à l'objet intentionnel son caractère modifié. Et c'est parce que le Moi éprouve néanmoins réellement (*reell*) l'affect qu'il reste à distance de l'imagination, devant (*vor*) elle, sans lui-même « y passer ». C'est ainsi que je puis m'imaginer des tas de choses, dans la rêverie, tout en restant éveillé, c'est-à-dire tout en éprouvant réellement du plaisir (ou de l'angoisse) : l'affect est posé mais n'est que quasi-posant les caractères affectifs des objets imaginés, à même ceux-ci.

À y regarder de plus près, cependant, ce que nous venons de relever comme un paradoxe signale l'amorce possible d'une certaine *Spaltung* du Moi entre, d'une part celui qui éprouve réellement les affects (et qui vit par ailleurs actuellement au monde), et d'autre part celui (troisième cas) qui est en rapport intentionnel réel (*reell*) exclusif avec l'imaginaire, fût-il figuré « symboliquement » (selon l'expression de Husserl) à même la perception, c'est-à-dire avec des quasi-objets imaginés et leurs signicativités affectives imaginées. Et cela sans que, nous l'avons vu, il y ait pour autant vie du Moi *dans* (*hinein..in*) l'imaginaire (premier cas), puisque là, il n'y a ou bien que des objets imaginés avec leurs significativités affectives imaginées et non figurées comme telles, ou bien, sur le mode non positionnel et inaccompli, du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive» impliquant un Moi non positionnel et « perçu » qui pour sa part ne « vit » que *dans* la figuration (*Darstellung*) de l'objet imaginé, si elle a lieu, ou même dans des significativités vides d'objet, lesquelles, précisément inaccomplies, échappent proprement à la conscience – et ces significativités sont, nous venons de le voir, essentiellement affectives, la question demeurant de savoir en quoi elles sont vécues effectivement et distinctement. En retour, il faut donc se demander si, même dans le troisième cas, il n'y a pas déjà amorce de *Spaltung* entre l'affect proprement vécu dont le lien de significativité avec la scène (l'objet) imaginée échappe, et celle-ci elle-même : certes, une ou des scènes imaginées « émeuvent » le Moi actuel *en son vécu affectif*, mais ce peut être sans qu'il sache *eo ipso* ni pourquoi ni comment. Ce Moi actuel existe donc bien en sa *Leibkörperlichkeit*, et donc en sa *Leiblichkeit* vivante, mais le paradoxe, encore une fois, est qu'au moins une part de la significativité de son affectivité vécue (de tel ou tel affect réellement vécu) échappe à l'acte d'imagination qui figure une scène (un objet) où cette part, non figurée elle-même, ne se retrouve pas – comme s'il y avait une « seconde » vie « derrière » la vie effectivement vécue (dans l'acte d'imaginer), mais une « seconde » vie dont nous savons qu'elle n'est précisément pas vie dans l'imagination. Il y a en cela un effet de simulacre difficile à déjouer, et les choses ne sont pas aussi simples que Husserl le laisse entendre. De par le fait que l'«affect» est réellement vécu, je ne suis pas, fût-

ce par impossible, là parmi les objets imaginés, mais ici en face d'eux *comme* s'ils étaient là (ce qui signifie bien la quasi-position de l'affect). Or, comme Husserl l'a bien remarqué, mon *Phantasieleib* (et *Phantasie-Ich*) est bien ce qui me permet de me situer «en face de» avec un ici absolu de *phantasia*, mais cela n'explique pas encore le caractère de quasi-*réalité* de la scène, ce qui, en elle, mobilise ou fascine l'affectivité alors même qu'il n'y figure pas. Il y faut quelque chose de plus qui, dans l'image, relève précisément de la *phantasia*, sans pour autant abolir l'objet (quasi-réel) *imaginé*, mais tout au contraire est là pour le faire vivre ou l'animer d'affects qui n'y sont pas. Ce quelque chose de plus, qui est illusionnant, qui donne en fait l'illusion de la réalité voire même de la perception, ce ne peut être, bien qu'il ne soit pas figuré dans l'imagination avec sa significativité propre, que quelque chose du *Bildobjekt* en clignotement dans le rapport intentionnel, et pour sa part inaccompli en lui ou relevant de sa non positionnalité. Si nous nous rappelons qu'en toute rigueur, c'est parce que le rapport intentionnel à l'objet imaginé passe au travers du *Bildobjekt* que la position de l'objet se transpose en *quasi*-position, il vient qu'il n'est *pas nécessaire* selon nous *d'en passer, comme Husserl, par les enchaînements de perception (Wahrnehmung) pour fonder (fundieren) le caractère de quasi-position de l'objet imaginé* (du *Bildsujet*), car il suffit déjà de considérer attentivement le troisième cas présenté par lui pour s'apercevoir qu'il y a, *à même la figuration* de l'objet (la scène) imaginé, quelque chose d'effectivement réel (*wirklich reell*), l'affect, qui ne s'y trouve pas figuré, et sans que ce soit tout simplement l'affect qui pose l'objet (la scène, la mise en scène). C'est par rapport aux significativités non figurées, dans la scène, comme telles «perdues» par le Moi conscient actuel, mais vécues effectivement dans ses affects, que l'objet (la scène) paraît, dans ce cas, comme quasi-posé. Or si, comme nous l'avons vu, à la non positionnalité du *Bildobjekt* correspond un «vécu inaccompli» de la conscience, c'est-à-dire tout au plus un «vécu d'état», à cette part du *Bildobjekt* (ou, rappelons-le, de l'«apparence perceptive») «investie» de significativités perdues comme telles parce que non figurées, mais néanmoins ressenties dans l'affect, ne peut correspondre, non pas tout simplement, ce qui serait absurde, de la non positionnalité dans la non positionnalité, mais de la *non positionnalité inconsciente*, correspondant à une intention imaginative *inconsciente*, où la significativité *comme telle n'est pas vécue*, et où du «vécu» seulement amorcé (en *Ansatz*) en conscience dans l'affect s'avère ne viser dans la figuration que quelque chose de nul (*nichtig*) ou du «fictif» manifestant le pur *fictum* de l'image, «irréalisant» aussitôt la position comme réalité de l'objet imaginé.

Or, par rapport au *Bildobjekt* ou à l'«apparence perceptive», on l'a vu, il n'y a pas «situation» – il n'y en a que par rapport au *Bildsujet*. Il n'y a donc pas, dans ce rapport, de *Phantasieleib* (et de *Phantasie-Ich*), mais seulement un *Phantomleib* infigurable parce que complètement *illocalisé* et «*atmosphérisé*» (seulement «perçu», éventuellement par le Moi actuel qui vise *l'objet imaginé*, comme moi non positionnel quelque part *dans l'image)*. Le *Phantomleib* est pour ainsi dire le *résidu* de *Leiblichkeit* ou la trace architectonique de la *phantasia* et du *Phantasieleib dans* la transposition architectonique où s'institue l'imagination avec son intentionnalité. En ce sens, le *Phantomleib* est le *Leib* «évaporé» partout

et nulle part du Moi-image dans l'image, le corrélat de la *Bildlichkeit* du *Bild* ou de la fictivité de l'«apparence perceptive»: c'est en ce sens que les significativités imaginativement intentionnées mais non figurées comme telles dans le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive» se dérobent *comme telles*, paraissant venir de l'«atmosphérisation» du *Phantomleib*. Il ne leur correspond, encore une fois, que l'affect réellement vécu dans la conscience, sans que celle-ci puisse se l'expliquer. C'est à nos yeux une autre façon de comprendre ce qui a toujours tracassé Husserl : en quoi l'imagination n'est-elle pas tout simplement une perception ?

Pour résumer, cela signifie finalement que dans ce troisième cas de figure, la *Spaltung* du Moi et du *Leib* les divise d'une part en le Moi réel ou actuel éprouvant, vivant, et vivant aussi comme *Phantasieleib* même après la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination pourvue d'une intentionnalité visant ses objets, et d'autre part en un Moi irréel, fictif, ne «vivant» que par les visées qui s'imposent à lui, mais illocalisé ou «atmosphérisé» dans son *Phantomleib*. Cela nous permettra de détailler, plus que nous ne l'avons fait dans *Phénoménologie en esquisses*, la structure de la *Stiftung* de l'imagination. On s'aperçoit déjà, en tout cas, que la *Spaltung* est tout à la fois celle du Moi, celle entre la *Leiblichkeit* comme complexe *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* et *Phantomleiblichkeit*, et enfin même, celle de la *phantasia* elle-même, qui risque toujours de se produire, entre *Bildobjekt* ou «apparence perceptive» et *Bildsujet*, donc encore celle de *l'acte de l'imagination* lui-même entre *non positionnalité radicale* du *Bildobjekt* ou de «*l'apparence perceptive* «et *quasi-positionnalité du Bildsujet* ou de l'objet imaginé, la *Spaltung* s'accomplissant, nous l'avons vu, quand il n'y a aucun «signe» figuré de *l'affectivité* dans le *Bildsujet* ou plutôt quand l'intentionnalité imaginative de significativité est *comme telle* vide de figuration reconnaissable qui puisse lui être rapportée. Étrange propriété qu'a l'affectivité de «s'atmosphériser» avec et dans un *Phantomleib* alors même qu'elle peut être réellement (*reell*) vécue comme affect (dépourvu de significativité reconnaissable dans la figuration) par le Moi actuel. C'est dire que le *Phantomleib* concerne principalement l'affectivité, en l'occurrence une dimension tout à fait fondamentale de la condition humaine.

Tentons d'éclaircir davantage encore cette situation en examinant de plus près ce qui se passe dans les deux premiers cas de figure de l'ouverture : soit je m'imagine moi-même comme vivant *dans* la scène imaginée, soit, ce qui revient presque au même, je m'y imagine comme un autre. C'est toujours moi qui m'imagine, en l'occurrence dans une certaine situation imaginaire où, encore une fois, il y a de l'affect. Ou bien je m'imagine triste dans cette situation de tristesse, ou bien j'imagine que c'est un autre, qui y est, qui est triste, cas différents de celui que nous venons d'examiner où j'éprouve réellement de la tristesse *devant* cette situation. La question est donc à présent de savoir, par rapport à ce que nous venons d'expliciter, quel est le statut phénoménologique du *vécu* (de l'affect) *imaginé*, soit en moi qui serais là-bas, sur la scène, soit en un autre. Ces deux cas répondent plus exactement, notons-le, à ce que l'on appelle la «rêverie éveillée». Précisons, comme l'a fait Husserl, qu'éprouver, par sympathie, tel ou tel sentiment pour tel ou tel personnage de la scène imaginée ou figurée en image, n'est pas simplement

imaginer *ce qu'*ils seraient censés vivre quant à eux, pour leur part. Il ne s'agit ici que de quasi-*Einfühlung*

C'est à ce registre, en effet, que tout se joue. De la quasi-*Einfühlung*, je puis cependant déjà en avoir dans la rencontre effective d'autrui, quand je me mets à *imaginer* ses vécus à lui. Quasi-*Einfühlung*, en effet, et pas *Einfühlung*, parce qu'il s'agit d'une *Einfühlung imaginaire* (une « projection » selon la langue de la psychologie) et non pas d'une véritable rencontre d'autrui, laquelle ne met pas en jeu, nous avons tenté de le montrer dans *Phénoménologie en esquisses*, l'imagination qui ferait d'autrui le *Bildsujet* d'un *Bildobjekt*, mais la *phantasia* comme *mimèsis* non spéculaire active, et du dedans, la présentification d'autrui relevant proprement, à ce registre de la rencontre effective, de ce que cette *mimèsis* du Moi effectue comme étant ce qu'il ressent (*fühlt*) de l'autre. Autrement dit, c'est plutôt l'imagination qui est ici spéculaire, dans la mesure où elle aperçoit en autrui un *double* de moi-même, où elle imagine (nous y reviendrons longuement à propos de l'intersubjectivité) des vécus que je n'ai certes pas, mais à partir de ma propre intentionnalité imaginative – ce qui peut toujours être « démenti » si autrui est bien vivant « en chair et en os », si les gestes, les mimiques, les expressions de sa *Leiblichkeit* me rappellent à son altérité, qui est d'abord celle de son ici absolu là-bas.

La situation est très complexe parce que la *phantasia* est pour ainsi dire effacée par le relais de l'imagination : si elle est en jeu dans la rencontre actuelle et effective d'autrui, elle peut s'effacer dans ce que, pour ma part et sur cette base phénoménologique, j'imagine de lui, et qui est, le plus souvent, un leurre. Quel rapport y a-t-il ici entre la *phantasia* et la *Stiftung* de l'imagination ? Dans la rencontre actuelle, la *phantasia* mise en jeu par le *Phantasieleib* clignotant dans le *Leib*, et dans ce que le *Leibkörper* a encore de *Leiblichkeit*, est ce qui permet au *Leib* primordial (ici absolu) de rencontrer un autre ici absolu où il n'est pas en réalité, mais d'où il peut ressaisir, par la *phantasia*, cet autre ici absolu *de l'intérieur* : c'est précisément l'amorce de ce que nous nommons la *mimèsis* non spéculaire (le *Leib* et le *Phantasieleib* sont infigurables), active, et du dedans. Originairement, cette *phantasia* est non positionnelle et non figurative. Positionnelle, elle le devient (et c'est pour elle un cas unique) dès lors que, comme l'a bien vu Husserl, le *Leib* d'autrui est *aperçu* comme un *Leibkörper* effectivement réel (agissant sur mon *Leibkörper* lui-même ainsi passible de *pathè*, nous y reviendrons), et dont la *Leiblichkeit* ainsi située permet de situer la mienne, et ainsi, de faire pareillement apparaître celle-ci comme située là-bas par rapport à cet ici absolu là-bas, c'est-à-dire pareillement située ou ancrée à son tour dans mon *Leibkörper*. C'est là, nous reprendrons cette analyse, le mouvement ou la structure de la *Stiftung* intersubjective. Par le *Leibkörper* d'autrui, apparaissant effectivement dans le monde, la *phantasia*, peut-on dire, se transpose une première fois (c'est pour nous le sens de ce que Husserl nomme la « modification par autrui ») à travers la *Leiblichkeit* de ce *Leibkörper*, en « sensation » (*Fühlung*) de son dedans (*Ein-Fühlung*), mais cette « sensation » n'est nullement figurative ou « intuitive » (ou c'est de l'« intuition » en un tout autre sens, dont l'objet n'est précisément pas figuré). Cette *Einfühlung* étant réelle (à la fois vécue, *reell*, et *wirklich*), cette « sensation » l'est aussi. Il se

passe là, dans cet ici absolu qui est là-bas, « quelque chose » que je ne puis cependant pas percevoir, dans le présent, comme portant dans tous les cas de l'intuition (de la position) d'un objet, et qui est pourtant bien réel. Autrement dit, c'est cette non figurabilité en objet intuitionnable (et remplissant une intention d'objet) qui, non seulement exclut la saisie en image de l'imagination (avec son sens intentionnel de quasi-objet quasi-posé), mais requiert bien plutôt la *phantasia* et le *Phantasieleib* – c'est seulement par ces derniers que ce peut être, selon la formule de Husserl, « comme si j'étais là-bas ». Je n'y suis donc pas avec mon *Leibkörper*, mais j'y suis, de ma *Leiblichkeit* (et de ma *Phantasieleiblichkeit*), en *phantasia*, donc j'y suis de manière précisément *non positionnelle* – alors qu'autrui, par le fait qu'il m'apparaît par la *Leiblichkeit* qu'il y a dans son *Leibkörper*, y est de façon positionnelle : c'est *lui* et pas moi qui a ces gestes, ces mimiques, ces expressions.

Il n'y a donc pas, primairement, d'institution de l'imagination dans la rencontre effective d'autrui. Et toujours dans ce cas, s'il y en a une, secondairement, ce ne peut être que dans la présentification, non pas tant, comme l'a dit Husserl, des vécus d'autrui, mais, comme nous l'avons dit, des vécus de la *rencontre* d'autrui, c'est-à-dire du ou des sens qui se sont amorcés ou qui se sont faits dans la rencontre elle-même, dans la double *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, effectuée des deux côtés, par ma *phantasia* et par celle d'autrui. Le sens se faisant ou un amorce est *eo ipso* « intersubjectif ». Et quand il y a institution de l'imagination, il y a arrêt momentané aussitôt fugitif du mouvement de *temporalisation* en présence de ce sens se faisant ou en amorce. *Entre* nous s'est seulement amorcé quelque chose qui reste en suspens, ou il s'est passé quelque chose qui fuit dans les rétentions et les rétentions de rétentions etc. du présent intentionnel de l'acte d'imagination, pour se déposer en habitus et sens sédimentés, avant d'être repris, éventuellement, dans le ressouvenir. Il s'agit ici de la différence entre *Sinnbildung* et *Sinnstiftung*. En tant qu'elle relève du même registre architectonique que la *phantasia*, la *Sinnbildung* n'est pas comme telle positionnelle, alors que, relevant du même registre architectonique que l'imagination, la *Sinnstiftung* est d'abord, originairement, quasi-positionnelle (le sens institué ne s'impose pas *ipso facto* à tous, comme celui de l'idéalité), avant d'être reprise comme positionnelle pour mon moi actuel (et elle est alors un « moment » de mon Histoire transcendantale).

Cela n'exclut pas, cependant, la quasi-*Einfühlung* dans ce qui est une sorte de « pathologie » de l'*Einfühlung* – expression qui trouvera son ample justification dans la suite. Cela se produit si autrui est lui-même figuré en imagination, sans être là, *leiblich*, c'est-à-dire sans être en présence dans la *Leiblichkeit* de son *Leibkörper* aperceptible. Je me fais alors une « image » d'autrui. Qu'est-ce que cela signifie précisément ? Est-il tout simplement le *Bildsujet* d'un *Bildobjekt* (ou d'une « apparence perceptive ») ? Il est en tout cas sûr que je ne puis dès lors qu'imaginer l'intériorité de ses vécus puisque, sa *Leiblichkeit* ne se temporalisant pas en présence (sans présent), ces vécus, je ne puis les « sentir » (*fühlen*) proprement.

Qu'est-ce qui est donc ici *Bildobjekt* (ou « apparence perceptive » et qu'est-ce qui est *Bildsujet* ? Partons de ce dernier, le plus facile à saisir : il ne peut être qu'autrui imaginé, fixé un moment éphémère (en « apparence perceptive ») par

l'imagination ou fixé par l'image sur un tableau ou une photographie, dans une *Leiblichkeit* elle-même figée ou fixée par un regard, un geste, une posture ou une allure (c'est bien un ou des autrui que je perçois – *perzipiere* – en image, c'est bien lui ou eux qui y sont figurés). Figée ou fixée, c'est-à-dire arrêtée dans le mouvement de sa temporalisation en présence, pour ne plus pouvoir être reprise que dans la temporalisation continue en présent. Dès lors l'imagination ou le portrait «vivants» ne paraissent tels que de ce que cette fixation ouvre en arrière d'elle comme à un passé *supposé* et en avant d'elle comme à un futur pareillement présumé (il y a souvent, pour cette supposition et cette présomption, l'aliment d'une légende ou d'une histoire *racontées*), mais qui, perdus quant à ce qui fait la présence sans présent de leur sens dans le faire, et distincts des rétentions et protentions du présent intentionnel de l'imagination, ne pourront être éventuellement repris que par d'autres fixations de l'imagination, par d'autres présents intentionnels (nous mettons hors circuit les cas où interviennent la reconnaissance du personnage représenté et donc les souvenirs). C'est que, précisément, la *Leiblichkeit* est infigurable, et que ce que je suppose ou présume de celle-ci se perd dès lors qu'elle est fixée (figurée) dans un présent intentionnel. S'il y a bien, dans la figuration elle-même, tel ou tel indice d'un vivre (et donc d'une *Leiblichkeit*) saisi au vol, il n'y a rien qui permette d'en saisir la temporalisation en présence, et donc de «sentir» du dedans l'intériorité du vécu d'autrui. La posture figurée a toujours, comme on dit, quelque chose de «théâtral», procédant de la représentation ou la mise en scène. Par conséquent, il n'y a rien non plus, tout au moins quant au vivre et au vécu d'autrui, qui sollicite pour ainsi dire la *phantasia* en jeu dans la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans. De ce dedans il y a une ouverture en éclipses, toujours selon le même angle de vue, aussitôt refermée que réouverte, comme si je ne pouvais y «plonger» que le temps (de présence) aussitôt éclipsé par le temps (de présent). Je n'y «sens» donc le présent du vécu d'autrui présentifié par l'imagination que «par instants». Et alors j'y «sens», réellement, sur le mode du *quasi* (car rien ne peut s'y temporaliser en présence), tout comme dans le troisième cas de figure de l'ouverture.

Je puis cependant m'y mettre, comme dans les deux premiers cas de figure, soit comme moi-même, soit comme un autre. Mais alors, hors de la supposition ou de la présomption fournies par l'histoire *racontée*, qui peut tout aussi bien, nous le comprenons à présent, être l'histoire que je me *raconte*, plus aucun indice figuré de la *Leiblichkeit* de moi comme un autre, ou d'autrui, n'est présent. C'est dire que je me rappelle l'histoire racontée ou que je l'imagine, donc que j'imagine les vécus et la vie de moi-autre ou d'autrui, cependant quasi-posé dans l'imagination, à savoir figuré comme *Bildsujet*.

Deux choses sont à distinguer, et c'est, ici aussi, plus complexe que ce qu'a fait Husserl. D'une part, la situation du *Phantasie-Ich* et du *Phantasieleib* par rapport à la scène imaginée qui les implique intentionnellement – on se retrouve dans le cas simple de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*. D'autre part cependant, puisqu'il n'y a pas d'indice figurant la vie propre ou intime d'autrui (ou de moi-autre) que cependant je m'imagine en partant de significativités affectives relevant quant à elles du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive», l'illocalisa-

tion ou l'«atmosphérisation» du Moi (et de son complexe de *Leiblichkeit/ Phantasieleiblichkeit)* par rapport au *Bildobjekt* ou à l'«apparence perceptive», c'est-à-dire la transposition de ce complexe en *Phantomleiblichkeit*. C'est par là, par cette illocalisation même, que je puis passer dans la scène en m'imaginant ce que l'autre imaginé y vivrait. Ce faisant, contrairement à ce qu'on pourrait croire, je n'imagine pas, car ce serait absurde, une temporalisation en présence du vécu d'autrui (je ne puis «ré-imaginer», en sens inverse, de la *phantasia* à partir de l'imagination), mais, tenu par l'irreprésentabilité ou l'infigurabilité de celui-ci qui ne se manifeste même pas dans une rencontre, je m'y engouffre – telle est la menace de la *Spaltung* – pour y mettre en jeu des intentionnalités imaginatives *qui n'ont pas d'objet* imaginé, c'est-à-dire aussi pas de *Bildsujet*: je m'engouffre donc dans ce qui est chaque fois *Bildobjekt* ou «apparence perceptive». Or ceux-ci, nous l'avons vu, sont radicalement *non positionnels*. Le vécu qui y correspond l'est donc aussi, et c'est donc aussi moi-même, pour autant que j'effectue ces imaginations dans l'éveil du Moi, qui y vis une vie entièrement *fictive*, c'est-à-dire nulle, ou bloquée dans sa néantité, tant eu égard à la *phantasia* qu'eu égard à la réalité, dès lors que je l'accomplis. Cette vie peut donc aussi échapper elle-même à la conscience éveillée – c'est le cas propre de la *Spaltung* de cette dernière – quand ces vécus fictifs sont, comme le dit Husserl, proprement *inaccomplis* et par surcroît, nous le verrons couplés, à un ou des excès d'affectivité: ils restent tapis dans le *Phantomleib* auquel correspond un *Phantom-Ich* – c'est ce que Freud a désigné, d'abord avec Breuer, comme «état hypnoïdes», ensuite lui-même comme «inconscient» et «pensées inconscientes». Le paradoxe est qu'il s'y agit de *Bildobjekte* (ou d'« apparences perceptives») sans *Bildsujet* correspondant, donc un peu comme parfois dans le rêve (fait durant le sommeil), d'intentionnalités imaginatives où «quelque chose» apparaît très vaguement et très fugitivement mais, pour reprendre les termes de Husserl, comme sortes de supports en fonction (*fungierend*) de « visées à vide symboliques », sans intuition imaginative d'objet, et qui sombrent dans le néant dès que la conscience cherche à les fixer. Cela constitue, précisément, d'abord leur caractère non positionnel (inaccompli), *ensuite*, par couplage avec des affects traumatiques (en excès), leur caractère inconscient. Nous verrons comment et pourquoi il faut distinguer les deux caractères : disons simplement, ici, que les «états hypnoïdes «se produisent à l'état de veille, par passage de la rêverie éveillée dans ces «états» comme «états» de non accomplissement par et dans la conscience : ce qui s'oppose à leur retour à l'accomplissement en fiction ou fabulation par et dans la conscience est, non pas le refoulement, mais l'excès affectif enfoui auquel ils sont liés. C'est pourquoi il est juste de dire qu'il s'agit, dans ces cas, d'une *Spaltung* de la *conscience*. Nous y reviendrons.

Il s'agit donc là, pour ainsi dire, dans la *Stiftung* de l'imagination, d'une *autonomisation* ou d'une *émancipation* possibles de l'imagination par rapport à sa base phénoménologique dans la *phantasia*. Et cela, d'une part, parce que la *phantasia* ne lui fournit plus d'apparitions ou peu d'apparitions qui pourraient se transposer architectoniquement en apparitions d'objets imaginés, c'est-à-dire en leurs «images irréelles» (les *Bildobjekte* ou «apparences perceptives»), et d'autre part parce que la *phantasia* (le *Phantasieleib*) s'y est transposée en medium vide, illo-

calisé, atmosphérique (le *Phantomleib*), où les objets, visés à vide (intuitif) par des intentionnalités imaginatives, ne peuvent plus être fournis que par les histoires qu'on raconte ou les histoires que je me raconte. Ce sont donc les histoires qui pourvoient ici à la temporalisation – et temporalisation en présence, s'il y en a (il s'agit plutôt d'un scénario fixe) –, et cela n'exclut pas qu'à l'occasion, dans tel ou tel moment présent découpé par l'imagination, tel ou tel objet, visé à vide dans les histoires, « convoque » les ressources de la *phantasia* (en fait par les « associations » qui font le processus primaire) pour aboutir à être figuré comme objet dans l'imagination. Cela peut se produire dans la rêverie éveillée, quand *Phantasieleib* et *Phantomleib* jouent encore ensemble. Mais cela ne se produit pas, en général, sinon par *Einfall* subit et non congruent au processus, dans le cas où la « rêverie » est « inconsciente », c'est-à-dire quand *Phantasieleib* et *Phantomleib* sont *gespalten*. Ce qui caractérise ce dernier est en effet son illocalisation et son « atmosphérisation », et c'est ce qui fait, dans cette *Spaltung* qu'il est tout autant, dans son irréalité, indissociable, mais aussi indiscernable du *Bildobjekt*, ou de l'« apparence perceptive ». Passer dans l'image (*hinein ins Bild*), comme disait Husserl, c'est avant tout passer dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », et comme ceux-ci n'ont pas *par eux-mêmes* d'intentionnalité figurative d'objet, c'est pour la conscience y perdre cette même intentionnalité, ne plus y voir d'objets imaginés, mais seulement les « penser » à vide, « imaginer » par impossible l'affectivité censée être vécue et figurée par tel ou tel caractère à même le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », tant la « mienne » en tant que j'y suis « passé » que celle des « autres » avec lesquels je suis imaginairement en rapport – tous ces guillemets n'ayant de sens que dans la rêverie éveillée où je me laisse emporter, donc signalant chaque fois la *fiction*, alors que tout s'évanouit quand la rêverie devient hypnoïde, non accomplie par la conscience. C'est dire que ces vécus « imaginés », ou mieux, c'est ici le cas de le dire strictement, ces vécus imaginaires, relèvent eux-mêmes de la fiction et de la *néantité* du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive ». Ils ne peuvent être que « fabulés », au fil des histoires qu'on raconte ou que je me raconte à mon insu, en quelque sorte, sans ou avec de rares « illustrations », mais néanmoins non positionnels. Et à ces « pensées » à vide ou purement fictives sont évidemment liés des affects, néanmoins aussi fictifs (et seulement amorcés) que le sont les vécus correspondants. L'affectivité elle-même s'est pour une part « volatilisée » dans la *Bildlichkeit* du *Bildobjekt* ou dans le simulacre (*eidôlon*) qu'est l'« apparence perceptive » – l'autre part, nous le verrons, pouvant être, soit dans une conscience qui n'accomplit pas la première part, soit, en excès, dans une marque affective dérobée parce que traumatique (et on a alors affaire proprement à la *Spaltung* de la conscience). Dans cette sorte d'« état second » de la conscience, en dissidence dans la *Spaltung*, la vie et le vécu sont bien « hypnoïdes », en sommeil, inaccomplis, c'est-à-dire non vécus réellement (*reell*), inaccessibles directement (comme tels) à la perception interne. Il va de soi que dans ces cas, la structure de l'aperception immédiate de la conscience est profondément altérée, que le *Leibgefühl* lui-même tend à s'évaporer.

§ 2. Reprise synthétique-architectonique de la question de la *Spaltung* : la structure du « fantasme » et les différents points d'entrée en elle

Les trois cas de figure de l'ouverture, que nous avons repris à Husserl, et qui, dans le cas de la *Spaltung*, se ramènent à deux (moi comme un autre et un autre comme moi) nous montrent, après nos analyses, comment ce qu'il faut interpréter comme un *Phantomleib* peut chaque fois intervenir :

1) D'une part, entre les affects que je peux réellement éprouver ou vivre et une scène qui n'est cependant qu'imaginée, et imaginée actuellement par le Moi.

2) D'autre part, entre les affects que je ne puis que quasi-vivre ou quasi-éprouver comme ceux d'un moi et d'un autrui fictifs et ce quasi-autrui cependant figuré, au moins initialement, comme un objet de l'imagination avec des significativités affectives.

Dans le premier cas, je demeure conscient face à la scène imaginée, et l'affect n'est quasi-positionnel que par l'objet auquel il se rapporte. Dans le second cas, le vivre, et donc l'affect *dans* l'imagination sont radicalement non positionnels (inaccomplis, se rapportant au *Bildobjekt* ou à l'« apparence perceptive » détachés en leur fiction), donc en instance d'être « inconscients », alors que le quasi-objet de l'imagination, qui peut ne pas être intuitif (figuré), ne sert que de prétexte à une ou des fabulations qui pourvoient à des « vécus » fictifs, en général visés à vide dont seules les significativités sont mises en jeu depuis le point de départ de la figuration, mais sans être elles-mêmes figurées : ces « vécus » sont en instance d'être « inconscients » avec les intentionnalités imaginatives et les affects qui les « constituent ». Le premier cas *s'apparente* transcendantalement aux perversions, le second aux névroses : comme nous allons tenter de le montrer, ces pathologies peuvent être considérées comme ce que l'on pourrait nommer des « pathologies transcendantales de l'affectivité et de l'imaginaire ». Reprenons plus en détail.

Dans le premier cas, tandis que je « vois » la scène imaginée, et que je la « vois » avec mon « *Phantasieleib* impliqué (et situé) par la scène, je ressens des affects auxquels ne correspondent pas, dans la scène figurée, des « caractères » ou des significativités qui y seraient visés comme tels, c'est-à-dire des caractères portant explicitement ces significativités (par exemple, le paysage figuré est seulement ensoleillé, luxuriant). Mais par ailleurs, quelque chose dans le figuré éveille bien l'affect qui est réellement et effectivement vécu par le Moi qui imagine, sans que, encore une fois, pour autant, cet affect lui-même, et sa significativité, ne figurent en apparition dans le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive » elle-même (la joie par exemple ne peut en effet se figurer, pas plus que tout autre affect qui est, comme expression de la *Leiblichkeit*, « infigurable »). Par là, l'objet imaginé est pour ainsi dire « habillé » d'affectivité (ou d'affect) pour peu que tel ou tel de ses caractères figurés, qui n'est pas affectif par lui-même, suscite son éveil, mais sans que sa significativité puisse être distinguée comme telle dans la visée globale de l'imagination, donc dans le *Bildsujet* ou l'objet imaginé. Il y a donc, correspondant à l'affectivité (ou plutôt ici à l'affect), une part « fantôme » de l'intentionnalité imaginative, celle qui vise, sans s'accomplir comme telle, la significativité, qui ne

se figure pas en objet ou en caractère d'objet imaginé, mais qui, pour ainsi dire «double» cette figuration(ce qu'on traduit illusoirement en disant que l'affectivité «investit» l'objet)[4], et fait sentir ses effets réels (*reell*) dans l'affectivité du Moi imaginant. Or, à cette «doublure» dans l'inaccomplissement de la visée de significativité (qui peut être inconsciente, comme le montrent les perversions) ne peut correspondre, du point de vue noématique, que quelque chose de «fantomatique» (et d'inaccompli comme tel) à même l'objet figuré en imagination : ce quelque chose ne peut donc jouer, quoiqu'il soit non figuré comme tel, que dans le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive», au moins comme son *apparence en fiction figurée dès lors symboliquement* (au sens de Husserl), en son absence de figuration intuitive, par la fiction du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive». Cette figuration symbolique dans le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive», figuration où le figuré, relevant de la significativité non accomplie, est obstinément *absent*, est ce que nous appelons l'«habillage» de l'objet ou de la scène imaginée. Cet «habillage», qui ne va pas de soi, ou qui tout au moins ne se donne pas aussitôt comme tel, fait paraître l'objet imaginé autrement qu'il ne paraîtrait en l'absence d'affect, sans que, pour autant, rien ne soit changé dans sa figuration intuitive : c'est cela que signifie le lien de l'affect au *Bildobjekt* ou à l'«apparence perceptive», c'est-à-dire à la non positionnalité de la significativité comme filtre qui fait paraître l'objet imaginé avec des «couleurs» qu'autrement il n'aurait pas. Le paradoxe dans ce cas est que, dans l'imagination, le Moi (et le *Leib/Phantasieleib*) «ressente» réellement un ou des affects en eux-mêmes liés à du non positionnel d'objet et à du non figuré en objet, c'est-à-dire ressente quelque chose qui relève en réalité du *Phantomleib*, en sécession et en *Spaltung* par rapport au *Phantasieleib*. C'est que le vécu affectif qui est corrélatif du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive» est bien accompli, sans qu'il soit lui-même figuré *comme tel* par des caractères figurés de l'objet imaginé, alors même que ce vécu est pris à l'illusion de se trouver «accroché» à tel ou tel de ces caractères figurés mais qui, en quelque sorte «sélectionnés» et «détachés» par des significativités inaccomplies, paraissent pour ainsi dire le *symboliser*, cependant à vide. C'est quand il y a ce jeu complexe qui fait de l'affect un vécu réel (*reell*) de la conscience qu'il y a *Spaltung* entre, *d'une part*, le Moi conscient (actuel), la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, *et d'autre part*, un Moi *encore* conscient (actuel), mais aussi, du fait que l'affect lié au non positionnel est réellement vécu, la *Leiblichkeit* étrange liée à un *Phantomleib* non figuré, illocalisé et «atmosphérisé» ; et à cette *Spaltung* correspond une *Spaltung* dans l'imagination elle-même entre ce qui y est figuré comme objet imaginé et ce qui y est non figuré comme tel tout en y étant de quelque manière mis en jeu, comme la *fiction* (jouant dans le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive») correspondant proprement à l'affect. Dès

---

4. C'est l'une des raisons essentielles pour laquelle nous ne suivons pas du tout Husserl quand il attribue à l'affectivité une intentionnalité de «valeurs». Une telle conception bloquerait radicalement l'accès à ce que nous nous efforçons de comprendre. Et c'est elle, sans doute, qui, malgré son acribie analytique, a empêché Husserl d'aller plus loin dans le texte n° 16 de *Hua* XXIII dont nous sommes partis. Pour nous, la «théorie des valeurs» est un artefact théorique résultant d'une universalisation abusive du rationalisme.

lors, la fiction est fiction non seulement par rapport au réel perceptif, mais aussi par rapport à l'objet imaginé : pour reprendre autrement un exemple célèbre de Husserl, c'est comme si, en percevant effectivement une poupée, mes affects l'habillaient de manière à la faire paraître comme une belle jeune fille, donc comme s'ils lui prêtaient vie, sans qu'il y soit du tout question de ses vécus supposés. Bref la *Spaltung*, qui n'est jamais cependant tout à fait accomplie, mais qui est toujours, ici, en accomplissement, fait éprouver au Moi actuel des vécus affectifs réels à propos d'objets, même imaginés, lesquels renvoient à leur tour, par leur *Spaltung* en figuration et non-figuration (intuitive), non seulement à leur *Bildobjekt* non positionnel, mais aussi à ces vécus affectifs et non figurables comme en rapport au *Phantomleib* dans le *Phantasieleib*, au fantôme de *Leiblichkeit* habitant la *Leiblichkeit* : là, ce n'est pas proprement la scène « imaginée qui est « vue », mais son « habillage » qui livre des points d'accroc (des « caractères » ou des significativités) à l'affectivité, alors que cet « habillage » est lui-même fantomatique, n'apparaissant pour lui-même que dans la non-positionnalité du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive ». Le paradoxe est que, à cet égard, le Moi conscient vit « doublement », qu'il subit lui-même la *Spaltung*, et qu'il oscille entre ce qu'il vit réellement au monde perceptif, ou à la figuration intuitive de l'imagination, et ce qu'il vit non moins réellement dans la *Spaltung* de l'objet imaginé entre ce qui y est figuré intuitivement et ce qui y est « figuré » *symboliquement*, dans une visée intentionnelle vide d'intuition (imaginative), mais pas vide de significativité inaccomplie, voire inconsciente, qui renvoie à un objet absent (inaccompli ou, plus fortement, inconscient) dans le présent intentionnel de l'imagination. Il suffit d'ailleurs que le Moi « prenne conscience » de l'habillage de l'objet imaginé par la significativité de l'affectivité pour que sa « fascination » par l'*objet* imaginé disparaisse, et que l'affect lui apparaisse dès lors comme simplement subjectif ou lié à du fictif. L'objet imaginé retrouve dès lors son ancrage dans la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, et perd son aspect fantomatique, qui le faisait glisser vers la *Phantomleiblichkeit*, vers le fantôme d'une figuration fictive d'un objet absent. Dès lors, au fond, l'objet imaginé n'est plus là, pour ainsi dire, pour autre chose que lui, et autre chose qui ne peut précisément jamais se figurer en objet ou en caractère réel d'objet, sinon par un « effet d'illusion » ou de « simulacre ».

De cette situation, qui est celle poussée à bout du troisième cas de figure de l'ouverture, la situation des deux autres cas de figure est l'*envers*, et ce, précisément, parce qu'ici, les affects eux-mêmes liés au non positionnel du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive » demeurent *inaccomplis*, tout au long du processus : les objets imaginés *font défaut* à l'exception de ceux, plus ou moins épars et fugitifs de l'imagination figurative en intuition et de ceux visés à vide par la fabulation qu'on raconte ou la fabulation que l'on se raconte. Cette fois, et c'est le cas de la *Spaltung* opérant dans les « états hypnoïdes » ou dans les « pensées inconscientes », le Moi tout entier est passé, pour ainsi dire, dans le *Bildobjekt*, et y « vit » de façon entièrement *fictive*, ou tout au moins, originairement, *non positionnelle*. Le *Leib* et le *Phantasieleib* se sont évaporés dans le *Phantomleib*, illocalisé et « atmosphérisé », et ne sont plus en œuvre, dans le cas d'états pathologiques, que pour le règlement des « affaires quotidiennes », quoique, on le sait, avec des perturbations

plus ou moins importantes (sur lesquelles il nous faudra revenir dans l'examen propre de ces pathologiques) – ce pourquoi on parle généralement, dans ces cas, de la *Spaltung* de la conscience. Corrélativement, les affects eux-mêmes sont en passe d'être « inconscients », la rêverie elle-même n'étant qu'une fabulation pouvant se dérouler toute seule à l'insu de la conscience éveillée et en principe sans figuration intuitive d'objet par l'imagination. Cela ne peut avoir lieu, cependant, que par ce que nous avons nommé une quasi-*Einfühlung* de ce qui y est visé, à travers des significativités, comme objets absents ; quasi-*Einfühlung*, où, précisément, le *Phantomleib* se substitue au *Leib* et au *Phantasieleib*. On ne sait plus qui vit quoi, et puisqu'il n'y a plus de *Leiblichkeit* d'autrui, il n'y a pas davantage de *Leiblichkeit* et de *Phantasieleiblichkeit* de moi-même ; « je vis » dans un *Phantomleib* tout comme le quasi-autrui : il n'y a plus d'objet imaginé (*Bildsujet*) impliquant au moins mon *Phantasieleib* en sa situation, le fantôme est partout et nulle part et l'esprit (la vivacité du vivre et du vécu) en est « possédé » – à cela correspond, nous le verrons, une autonomisation du *Körper* dans le *Leib*. C'est cependant une autonomisation étrange, tout d'abord par ce que Freud nommait si bien « corps étranger interne ».

Peut-on dire, dès lors, que dans le troisième cas de figure de l'ouverture, le *Phantomleib* joue un rôle dans l'intentionnalité de l'objet d'imagination, mais, en quelque sorte, du côté de l'objet (imaginé), ce qui ne va pas sans se répercuter sur la *Spaltung* du *Phantasieleib* en celui-ci et le *Phantomleib*, alors que, dans les deux autres cas de figure, le *Phantomleib* joue aussi un rôle dans l'intentionnalité de l'objet d'imagination, mais cette fois, en quelque sorte, du côté du sujet de l'imagination, ce qui se répercute sur la *Spaltung* de la conscience entre elle-même et un « Inconscient » où il n'y a plus que des affects originairement non positionnels (avant que d'être reconnus comme fictifs) et des « pensées » (des *Vermeintheiten* dirait Husserl) vides de toute intuition (du moins en principe, tant que le décours de la fabulation ne s'arrête pas), et surtout en instance d'être « inconscientes », c'est-à-dire pareillement non positionnelles ? Si une telle façon de voir les choses est justifiée, on voit que le *Phantomleib* est bien plus « envahissant » dans les deux premiers cas que dans le troisième, puisque la « déconnection » par rapport à l'expérience réelle est en instance d'être complète et massive – ce qui rend d'ailleurs le troisième cas particulièrement subtil et difficile à saisir, du moins selon ce point de vue, l'affect bien réel, éprouvé dans la *Leiblichkeit* du *Leibkörper* (c'est toujours « le mien ») l'étant à propos de quelque chose qui, de par la *Spaltung* de l'objet imaginé, y « est » bien d'une certaine manière, mais fantomatique, comme un double fond non figuré de l'objet figuré, comme un caractère ou significativité infigurable ou irreprésentable de l'affect, et cette significativité est particulièrement subtile et insaisissable (c'est celle d'une *Stimmung* ou celle d'un affect de désir). Significativité *symbolique*, avons-nous dit, et elle semble bien, en effet, condenser et capturer l'affect vécu, voire même, dans le cas du désir, porter en elle le risque de contaminer ou d'effacer presque complètement l'affectivité.

Il va de soi que dans la situation « normale » (à vrai dire la seule qui ait été analysée par Husserl), c'est-à-dire là où la *Spaltung* ne se fixe pas d'une manière ou d'une autre, il peut y avoir, dans l'imminence de cette dernière, *circulation libre*

entre les trois cas de figure, voire même coexistence au moins partielle (et recouvrements) des trois – la conscience pouvant toujours « se reprendre » de ce qui est dès lors pour elle fixation provisoire dans la fiction (fiction de l'affect ou du vécu, fiction de l'objet). Il s'agit donc d'une *même structure*, celle de l'acte d'imagination et de son objet intentionnel, pour laquelle il y a en quelque sorte deux « points d'entrée » : l'un (celui du vécu affectif fictif mais pas sans « pensée ») étant l'envers de l'autre (celui du vécu affectif réel à propos d'un « habillage » par du fictif). Il est caractéristique, et nous aurons à y revenir, que ce qui ouvre proprement à la possibilité d'une telle analyse est la prise en compte de l'*affectivité*. Disons déjà que, pour nous, la raison en est que, si l'affectivité n'est pas abstraite, issue de quelque « auto-affection » mythique du *Dasein*, elle est pour le moins une apparence (au sens le plus général, qui inclut l'apparition) de la *Leiblichkeit*, et que c'est par là qu'elle peut l'être aussi bien du complexe formé par la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit* que de la *Phantomleiblichkeit*. La *Spaltung* (du Moi, de la conscience) n'a donc lieu que dans la sécession active de la seconde par rapport au premier, sécession qui constitue activement ce que Freud nommait si bien *Luftschloss*, « château d'air », faisant prisonnier derrière des murs insaisissables, transparents ou invisibles .

Globalement, cette même structure est la structure de ce que Freud nomme la *Phantasie* qui *n'est pas* ce que Husserl entend par là et que nous traduisons par *phantasia*, que donc on a traduit (un peu abusivement) en français par « fantasme » : scène imaginée, précisément, selon un scénario plus ou moins fixe, où le sujet metteur en scène se retrouve aussi bien dans les personnages mis en scène, selon la circulation que nous venons de mettre en évidence dans l'imagination. Dans le fantasme, le Moi imaginant peut être conscient de son imagination mais ne pas savoir, autrement que par un affect dont la significativité d'abord (ou compulsivement) lui échappe, ce qui le fascine à ce point dans la scène (où rien n'est imaginé de ce que les personnages de la scène peuvent *quant à eux* vivre et éprouver) ; mais tout autant, en négatif, et à l'inverse, le Moi imaginant peut se perdre *dans* la scène qui peut même demeurer inaccomplie, non positionnelle, et même inconsciente, s'imaginer ce que peut vivre tel ou tel personnage secrètement marqué par la scène en « brodant une histoire » en fait empreinte du scénario fantasmatique (et la scène n'est dès lors pas nécessairement figurée en image, elle est seulement la matrice de la fabulation dont les objets sont visés à vide, dans une quasi-*Einfühlung*, ce qui n'exclut pas, éventuellement, son interruption momentanée, et la figuration en image de tel ou tel épisode). Les deux cas ne sont antinomiques que si, la *Spaltung* étant à l'œuvre, l'un ou l'autre point d'entrée dans la structure a été *fixé* (à l'insu du sujet) avec ses habitus et ses sens et significativités sédimentés. Insistons sur le fait, d'importance cruciale, que cette *fixation* n'est pas une *Stiftung* (institution) *symbolique*, et ce, dans la mesure stricte où elle ne s'enseigne pas et ne s'apprend pas, même si, dans la généalogique familiale, elle peut se transmettre – mais c'est toujours à l'insu des acteurs ou des sujets. Ce qu'elles ont cependant de parent, c'est le fait qu'elles soient sans origine phénoménologiquement assignable et comportent des habitus et des sédimentations. Mais ceux-ci constituent pour ainsi dire des « crispations » ou « rigidifications » plus ou moins locales de ce

qui est par ailleurs livré par l'institution symbolique. Et, dans la mesure où l'affectivité y est en jeu, des patho-logies par fixation exclusive d'une point d'entrée dans la structure.

On voit sans peine tous les problèmes que cela pose. Une manière de les aborder est d'envisager les choses depuis la question de la *temporalisation*. Là aussi, les deux points d'entrée sont antinomiques s'ils sont pris isolément. Dans le cas où le Moi éprouve réellement de l'affect à propos de ce qui est imaginé, on peut dire que la fixation de l'imagination dans son présent intentionnel *se renforce* pour ainsi dire par l'affect réellement éprouvé qui y est suscité (l'affect constitue dans ce cas la part la plus importante de la *hylè* de l'acte intentionnel de l'imagination), au point que la scène, dans son stéréotype, paraît *comme quasi-intemporelle* et comme indéfiniment *répétable* de cette quasi-intemporalité même. Celle-ci *n'est pas*, cependant, *celle de l'eidos* (la vraie intemporalité), puisqu'elle n'est pas le condensé en congruence d'une *infinité* de variations possibles. La scène figurée n'exerce une telle fascination (laquelle éveille l'affect) que parce qu'elle est « habillée » de significativités inaccomplies, voire inconscientes, qui « renvoient » à une figuration absente, inaccomplie ou inconsciente, d'objet, et c'est par cette médiation inaperçue que la scène figurée évoque au moins tacitement tout un scénario qui pour lui-même est déjà fixé *avant même* qu'il n'y ait eu des variations imaginaires potentiellement multiples. Autrement dit, les variantes de ce scénario sont en nombre *fini*, et c'est d'ailleurs ce qui en fait la monotonie. Ils concernent la *facticité* du Moi, et non pas ce qui peut conduire l'imagination au seuil de l'*idéalité*. Certes, la scène imaginée est à sa façon un « pur possible de l'imagination », mais il n'est précisément pas « construit rationnellement » comme un pur possible d'un *a priori* éidétique en quelque sorte court-circuité d'entrée de jeu. Il échappe donc à l'éidétique, et dans le cas de la *Spaltung* du Moi et de son affectivité, c'est, nous l'avons vu, comme si, dans la scène, quelque chose, « en dissidence », de *son* affectivité, étant *fantomatiquement* figuré : c'est-à-dire aussi quelque chose, « en dissidence », de sa facticité, qui s'expose irréductiblement comme caractère ou significativité illusoire de sa singularité.

À l'inverse, dans le cas où le Moi passe tout entier dans la scène au point de vivre fictivement (d'abord dans la non positionnalité) ce qu'est censé vivre tel ou tel personnage de la scène, une temporalisation paradoxale est en jeu comme celle de la fabulation qu'on raconte ou que l'on se raconte. Temporalisation paradoxale parce qu'elle pose un redoutable problème : d'une part, elle peut paraître dans son inaccomplissement conscient, comme « inconsciente » et donc a-temporelle (c'est la non-temporalité de l'inconscient dont a parlé Freud), et d'autre part elle paraît comme pouvant ne plus être accompagnée d'objets (imaginés en intuition) de l'imagination, sans compter que, dans le cas de la *Spaltung*, la fabulation est non moins stéréotypée. La fabulation n'est donc pas une « véritable » histoire, mais en quelque sorte une « histoire fantasmée », passée au filtre de la non positionnalité ou de la fiction du vécu, et par surcroît sans surprise possible : pas d'événement en elle au sens (Maldiney) de « ce qu'on n'attendait pas », son déroulement n'est qu'une sorte de pseudo-déroulement, dont l'issue est déjà « connue » dès le commencement. Il s'agit donc de l'une ou l'autre des variantes de l'histoire, en nombre

fini, dont nous parlions, et dont le fantasme inconscient est la matrice, autrement dit d'une histoire en quelque sorte déjà encadrée. Ou plutôt, déjà « encodée », elle est déroulement d'affects inaccomplis de « pensées » pouvant elles-mêmes être inaccomplies ou inconscientes tout en « fonctionnant » (*fungierend*) dans leur non positionnalité même, c'est-à-dire tout en « fonctionnant » comme intentionnalités imaginatives de significativités sans figuration imaginative propre en intuition. Ces « pensées », il ne faut pas les confondre, encore une fois, avec le déploiement des pensées sans affect et sans nécessaire figuration imaginative de la mathématique ou de la logique, déploiement qui relève, au moins, de l'éidétique formelle. C'est que, ici encore, se joue quelque chose de la *facticité* du sujet, et non pas quelque chose de l'idéalité. La fabulation « imaginée » sans figuration intuitive est donc comme la « formule » déjà codée de cette facticité qui peut cependant échapper à sa réflexion en conscience, qui peut donc se jouer, s'inscrire à son insu, mais se « dérouler » tout comme une « formule », par *itérations successives* de telle à telle « pensée-affect », sans que du *sens* ne s'y fasse comme temporalisation en langage – ce « sens », précisément, est dérobé par la fiction ; fragmenté et recodé dans la « formule structurale » des intentionnalités imaginatives en rapport à des significativités inaccomplies et non figurées *comme telles*, il ne se réfléchit pas en lui-même dans l'entretissage de ses rétentions et de ses protentions en mouvement sans présent assignable, et il ne s'y cherche pas à la poursuite de lui-même, car d'une certaine manière, il se possède déjà mais, pour peu que l'expression soit viable, comme significativité globale du « fantasme » (clé des fabulations), donc depuis l'ailleurs, à savoir depuis le *Phantomleib* en sécession. Autrement dit, la fabulation qu'on raconte ou que je me raconte n'est pas à la recherche de son sens, c'est une histoire déjà faite, dispersée d'un coup par éclairs dans la fictivité de l'imagination, comme la formule codée mais évaporée *de la facticité* du « sujet ». L'histoire ne se déploie donc pas en faisant du temps et du sens, mais pour ainsi dire elle se « déplie » en une succession, qui peut être extrêmement rapide, d'étapes ou de jalons, qui s'emboîtent les uns dans les autres au gré des significativités vides déjà structurés par le noyau absent (non mis en scène, fût-ce par une figuration symbolique) du fantasme (la formule) : tout y est fait nous l'avons dit, pour qu'il n'y ait pas de surprise. Bref, il s'agit d'une *formule symbolique* (en un sens général) *de la facticité du « sujet »*. La temporalisation de cette histoire est donc une temporalisation toujours déjà symboliquement codée des « affects » et des « pensées » en fictions de présents successifs qui n'existent éventuellement qu'en étant aussitôt fuyants en rétentions dès qu'ils ont été momentanément fixés. En d'autres termes, dans le cas où la *Spaltung* est activement opérante, ces présents successifs ne sont précisément pas réellement accomplis, ils demeurent comme l'horizon, invisible pour la conscience, de « présents » radicalement non positionnels, où, en quelque sorte, la conscience n'a pas « le temps » de s'installer pour y viser expressément, dans ses « affects-pensées », ses objets, fût-ce à vide. Il ne s'y agit donc même plus de « présents intentionnels », mais en quelque sorte de « présents d'état » non posés, symboliquement codés et découpés par la formule symbolique de la fabulation recelée dans le fantasme inconscient. Et cela n'en est pas moins paradoxal. Il nous restera à tenter la description phénoménologique de ce

qui en sera corrélatif dans les « déformations » (les « pathologies ») de la conscience. Nous savons que c'est le « processus primaire » qui, dans l'éclatement et la dispersion du sens en éclats dispersés, ne peut les tenir ensemble dans la structure du fantasme qu'en mêlant ces éclats (en réalité protentions/rétentions de sens, c'est-à-dire de langage) au gré de condensations et de déplacements qui les surdéterminent en les superposant, au mépris de la discursivité. Mais pour le montrer, il nous faudra d'abord en passer par un premier examen critique de la psychanalyse.

Pour l'instant, le moment est venu de procéder à une première mise au point architectonique. D'après ce que nous avons tenté d'établir dans *Phénoménologie en esquisses*, il faut distinguer le registre de la *phantasia*, originairement non positionnelle, du registre de l'imagination, institué sur le premier, et positionnel ou plutôt quasi-positionnel dans la mesure où l'imagination est pourvue d'une intentionnalité quasi-posant son objet (l'imaginant comme *Bildsujet*). Alors que les *phantasiai* sont, selon Husserl que nous suivons sur ce point, protéiformes, intermittentes, discontinues, surgissant par éclairs (*blitzhaft*) et surtout non présentes, alors, donc, selon nous, qu'elles ne peuvent s'inscrire que dans des temporalisations en présence sans présent assignable, et donc dans des temporalisations en langage, où, reprises comme des rétentions et des protentions *sans présent*, elles se muent déjà d'apparitions en aperceptions de *phantasia*, les imaginations en sont les présentifications dans autant de présents intentionnels d'image, c'est-à-dire dans des présents ouverts à la fois (cf. Husserl, *Manuscrits de Bernau sur le temps*, nous y reviendrons) par des protentions et des rétentions qui s'entrecroisent, et où les images ne le sont pas des *phantasiai* primitives, mais des *objets* imaginés dans l'intentionnalité (transposition architectonique corrélative de la *Stiftung* de l'imagination). Cela fait, comme nous l'avons mis en évidence ici même, que si quelque chose de la *phantasia* d'origine (la base phénoménologique de la *Stiftung* de l'imagination) se retrouve bien, par transposition, dans l'imagination, c'est dans la non positionnalité radicale (elle-même transposable en fiction ou fictum par rapport à la réalité perçue et par rapport à l'objet imaginé) d'un *Bildobjekt* qui s'évanouit devant le *Bildsujet*, ou, dans l'imagination, d'une « apparence perceptive » que je ne « vois » pas, alors que je « vois » bien l'objet imaginé. Dans la transposition architectonique qui fait passer de la *phantasia* à l'imagination, la *phantasia* s'efface en ses apparitions ou ses aperceptions : elle ne joue plus que comme le *medium* à travers lequel s'effectue la modification, sur le mode du *comme si* ou du *quasi*, de la positionnalité intentionnelle, medium qui va jusqu'à transposer le Moi lui-même, et le *Leib/Phantasieleib* lui-même en Moi non seulement imaginant qui se situe toujours au *Phantasieleib* mais aussi en Moi imaginé (et le *Leib* en *Phantomleib* illocalisé), ce qui a pour résultat architectonique les trois cas de figure que nous avons repérés, avec Husserl, en ouverture.

Mais plus fondamentalement, la transposition architectonique a pour résultat une situation du Moi qui est en réalité présupposée par ces trois cas de figure : cette situation est celle du *solus ipse*, c'est-à-dire du *solipsisme de l'imagination*. C'est moi qui éprouve quelque chose devant la scène imaginée, ou c'est moi qui imagine une ou des fabulations sur la base d'une quasi-*Einfühlung*, c'est-à-dire la vie et les vécus de moi comme un autre ou de tel ou tel personnage visé par la fabulation.

Cela, alors même que, nous l'avons indiqué dans *Phénoménologie en esquisses*, la *phantasia* joue un rôle fondamental dans l'*Einfühlung*.

Il faut d'abord comprendre que, si dans ces cas, ce qui est imaginé dans la transposition architectonique de la *phantasia* est bien un pur possible de l'imagination mais *pas un pur possible éidétique*, c'est que, contrairement à ce que nous avons mis en œuvre dans *l'Institution de l'idéalité*[5], la transposition en question n'est pas « filtrée » en quelque sorte par les schématismes phénoménologiques de phénoménalisation, donc aussi par une aperception transcendantale immédiate qui serait celle du Moi pur ou transcendantal. La « significativité symbolique » ou la « formule symbolique » (la fabulation évoquée ou racontée dans l'imagination) est celle de la *facticité* et *non pas* une variante éidétique de tel ou tel *a priori* subjectif (transcendantal). Cela devra nous engager à envisager, en régime de phénoménologie génétique, l'histoire transcendantale du « sujet singulier », c'est-à-dire ce qu'il y a irréductiblement de *facticiel* et de *non éidétique* dans toute histoire transcendantale concrète. Nous y reviendrons à propos des apories husserliennes d'une éidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale.

On peut ensuite comprendre que si, dès lors, la dimension facticielle est « libérée » dans les actes de l'imagination qui ne sont pas médiatisés ou « filtrés » par les schématismes phénoménologiques de manière à paraître comme telle ou telle variante imaginaire de tel ou tel eidos, c'est bien certes, que la *Stiftung* intersubjective a eu lieu – elle est nécessaire, nous le verrons, pour qu'il y ait individuation du Moi et de son *Leibkörper* –, mais qu'elle y est pour ainsi dire affectée d'une défaillance. On ne peut expliquer autrement l'emprise du *Phantomleib* illocalisé et « atmosphérisé » sur le *Leib* et le *Phantasieleib* qui constituent la base phénoménologique de la *Stiftung intersubjective* au terme de laquelle la *Leiblichkeit* se trouve transposée en *Leibkörperlichkeit*. Certes, dans l'imagination, le Moi et la conscience peuvent « reprendre leur liberté » par rapport aux significations et aux significativités intersubjectives, mais ils peuvent aussi s'y trouver « coincés » dès lors que la *Spaltung* y devient opérante – on parlera alors, sans doute improprement, de « fuite » dans l'imaginaire : improprement car en réalité, personne, pas même moi, n'est « maître » de l'opération de la *Spaltung*. Personne ne peut librement, de son plein gré, *effectuer* la *Spaltung* de manière à se trouver, par variation, dans telle ou telle variante quelconque de l'un ou l'autre de ses cas de figure. Si ceux-ci, et leur analyse, relèvent bien de *faits de structure* de l'imagination non filtrée par les schématismes phénoménologiques, ces faits de structure, et la structure elle-même, n'ont rien d'éidétique : ils sont *rencontrés*, encore une fois, comme significativités ou formules symboliques de la facticité, et ce, c'est très remarquable, *dès lors que l'affectivité est prise en compte dans et avec l'imagination*. C'est l'affectivité seule, par ses statuts respectifs dans les cas de figure, qui permet d'attester phénoménologiquement ces faits de structure, les deux points d'entrée possibles dans la structure.

Ce qu'il faut dès lors comprendre, c'est la corrélation entre la défaillance de la *Stiftung* intersubjective et la *Stiftung* du Moi comme *solus ipse* dans l'imagination

---

5. *L'institution de l'idéalité*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Beauvais, 2002.

émancipée des schématismes phénoménologiques, d'une part, et l'entrée en scène massive de l'affectivité d'autre part. Dans la variation éidétique, il n'y avait pas d'autre affect, rappelons-le, que l'affect *de l'acte* même d'imaginer (ce que Husserl nomme l'*Akterlebnis*), alors qu'ici, l'affect déborde à ce point celui de l'acte qu'il est en jeu ou bien réellement (*reell*) ou bien imaginativement dans l'imagination elle-même. Et cela veut dire que l'affectivité, qui est aussi partie prenante de la *phantasia*, se trouve ici transposé architectoniquement *avec* et/ou *dans* l'imagination elle-même, et comme affectivité d'un *solus ipse*, soit comme affectivité réelle à propos de quelque chose de fantôme dans l'objet imaginé, soit comme affectivité fictive et fantôme à propos de l'imagination d'objets qui échappent pour l'essentiel à la figuration imaginative en intuitions (je me mets à « vivre » de façon non positionnelle la « vie » de tel personnage dont la *Leiblichkeit* est toute *Phantomleiblichkeit*). Nous retrouvons à cet égard la définition du fantasme que nous donnions dans *Phénoménologie en esquisses* : structure intersubjective de significativité *sans autrui*. C'est que, s'il n'y a pas d'autrui pour « assurer », « faire vivre » la *Stiftung* intersubjective, la *phantasia* qui y est en jeu (dans la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans) se transpose en la non positionnalité transparente et évanescente, fictive dès qu'elle est mise en jeu par une amorce de position (*Ansatz*), du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » dont le corrélat, dans l'intentionnalité d'imagination, est le *Phantomleib*. Il n'y a plus d'autrui, pourrait-on dire, dans la mesure même où le *Phantomleib* est illocalisé et « atmosphérisé », c'est-à-dire où il n'y a plus en lui d'ici (et par conséquent de là-bas comme autre ici) qui soit susceptible d'être *absolu*. Et c'est là, sans doute, au moins l'une des raisons pour lesquelles ce qui reste de soi (de Moi) dans la *Spaltung* (plus ou moins opérante) se retrouve *seul* dans son activité (plus ou moins consciente) d'imaginer. Il lui reste certes encore un « monde », actuellement ou potentiellement, mais pour ainsi dire transi d'imaginaire, qui lui paraît, à la mesure de son activité, comme « le sien » propre : mais ce n'est plus le monde primordial du *Leib* primordial comme ici absolu, c'est ce que nous nommerons désormais le *pseudo-primordial*, qui est un *désert* dans la mesure où il est déserté par l'autrui concret.

C'est une chose étrange, qui fait partie de la condition humaine en ce qu'elle a de plus énigmatique, que le *Phantomleib*, le « château d'air », s'atteste phénoménologiquement avec l'affectivité. Chose étrange, dont la découverte est due à Freud, sur l'une des dimensions fondamentales de l'affectivité qui est celle de l'affectivité mise en jeu par et dans la sexualité. Si nous parlons ainsi, c'est que nous sentons bien qu'il faut pousser les choses plus loin que Freud, dès lors que nous en passons des cas de *Spaltung* à l'œuvre dans les névroses et les perversions aux cas où celle-ci est à l'œuvre, encore plus gravement, dans les psychoses. Cela suppose que l'affectivité est bien plus différenciée qu'il n'y paraît tout d'abord, qu'elle est susceptible d'être « prise » dans tel ou tel registre architectonique de *Stiftung* de multiples manières, et dans telle ou telle structure de fixation. Il faut donc se garder de la tentation freudienne de la reporter à une « quasi-nature » qui serait celle des pulsions – il ne fait pas de doute, pour nous, et nous y reviendrons à l'occasion, que les « pulsions partielles « ne soient déjà instituées symboliquement dans l'histoire transcendantale du sujet, y compris dans sa dimension facticielle.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons déjà dire ce qui suit. Si l'affectivité, encore indifférenciée et inchoative dans la *phantasia*, amorce ses différenciations par l'*expérience* que la *phantasia* fait d'autrui dans la rencontre primordiale d'un ici absolu et d'un autre ici absolu – différenciations qui seront celles de ses habitus et de ses sens sédimentés dans la *Stiftung* intersubjective, tous points qui méritent chacun un traitement et sur lesquels nous reviendrons –, elle subit un sort particulier, ou plutôt singulier, dans la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination ; et ce, sans doute, mais il nous faudra en retour interroger et raffiner nos « instruments » d'analyse (nos « axes de coordonnées »), parce qu'il y a déjà *Spaltung* au moins implicite *dans l'acte d'imaginer*, qui est intentionnel, c'est-à-dire acte de viser (à vide ou non) un quasi-objet en imagination, donc dans le cas classique acte de « *voir* » cet objet « comme s'il était présent » sans voir, remarquer, ou même poser l'image (le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive») qui est censée le figurer ; cela suppose à son tour un vécu (inaccompli) *radicalement non positionnel* (dont l'effectuation de la position en lui aboutit à la nullité ou au néant par rapport à l'objet) d'un *Bildobjekt* ou d'une « apparence perceptive » précisément « *invisibles* » *comme tels* parce que eux aussi non positionnels, mais phénoménologiquement attestables par l'affectivité. Dans un cas, il s'agit d'une affectivité *réelle* rentrant dans la conscience, tout au moins dans l'un de ses « secteurs » (d'où la *Spaltung* du Moi), encore que l'attache de l'affectivité à tel ou tel caractère ou à telle ou telle significativité figurée en imagination lui demeure énigmatique, voire singulière, parce que d'autres significativités, absentes de par leur inaccomplissement ou par leur inconscience, lui demeurent dérobées ; ces affects sont donc vécus *en excès* par rapport aux *actes intentionnels conscients* du Moi. Il s'agit dès lors d'une affectivité réelle (vécue) du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive» fantomatique, à même l'objet intuitivement imaginé qui en est « habillé. » Dans l'autre cas, il s'agit d'une affectivité originairement non positionnelle (et *a posteriori* fictive) parce que « capturée » ou « incluse » dans la non positionnalité du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » qui ne s'y rapportent plus dès lors à un *Bildsujet* ou à un objet imaginé en intuition. Celui-ci est visé à vide, est non figuré intuitivement par et pour l'imagination, mais seulement « pensé » dans des intentionnalités imaginatives de significativité sans objet. Corrélativement, c'est cela même qui atteste phénoménologiquement, dans les deux cas, le *Phantomleib*, strict correspondant transposé du *Phantasieleib* dans l'imagination, ce qui reste malgré tout du *Phantasieleib* dans la transposition, à la mesure de la sévérité de la *Spaltung*, demeurant lié au *Leib* et par là au *Leibkörper* institué dans la *Stiftung* intersubjective, mais ne faisant plus de ce dernier, et du Moi qui l'habite, et qui y est plus ou moins consciemment actif, qu'un *Leibkörper* et un Moi *solitaires*, « possédés » par le *Phantomleib* et un Moi dont il n'y a plus que la significativité ou la formule symbolique – on comprend que cela puisse aller jusqu'à la « dissociation » du *Phantomleib* et de la *Leiblichkeit* comme dans la schizophrénie.

Si l'on peut dire, comme P. Fédida, de la découverte freudienne, qu'elle est la découverte de ce que l'homme peut être « malade de sa sexualité », on voit que cette « maladie », du point de vue phénoménologique-transcendantal, trouve sa « matrice » dans la dissidence « du voir » et de l'affectivité dans l'imagination, dis-

sidence par laquelle, précisément, contrairement à ce qu'on a pu croire classiquement, l'imagination, qui contient toujours les deux dimensions « en dissidence », n'est pas un acte exclusivement *théorique* (nous y reviendrons dans la critique que nous entreprendrons de l'anthropologie de Binswanger). Si elle joue essentiellement ce rôle dans ce qui est l'institution de l'idéalité, en tant que, par une *épochè* radicale mais implicite, elle y est disciplinée par les schématismes phénoménologiques, elle ne le joue pas *en général*. Le reconnaître est accréditer la découverte freudienne en un autre sens : c'est reconnaître *le rôle fondamental de l'imagination*, et donc de la *fiction*, dans l'existence humaine, ne pas la rabattre à quelque figuration et quasi-présentation de la *Vorhandenheit*, y trouver au contraire l'un des lieux paradoxaux où notre affectivité s'atteste précisément de façon paradoxale – c'est-à-dire remarquable et analysable. Car il faut bien comprendre que dans le cas où plus aucun objet n'est clairement ou plus ou moins obscurément imaginé (figuré intuitivement en imagination), mais seulement « pensé » de façon cependant fictive, il ne s'agit pas d'un retour de l'imagination à la *phantasia* et à l'affectivité inchoative qui en est coextensive, mais tout au contraire d'une imagination en quelque sorte tronquée, et *codée* symboliquement selon ses « affects » et ses « pensées ». Là, la *phantasia* n'est plus que comme le medium vide de leur irréalité, l'élément (comme l'air ou l'eau) qui les modifie originairement sur le mode du « comme si » : cela peut aller jusqu'au « vivre fictif » d'une « histoire fictive ». Il faudra donc aussi se garder de rapporter l'imagination à une « fonction », qu'elle soit vitale ou autre. Car, comme l'ont remarqué aussi bien E. Lévinas que H. Jonas, l'imagination n'a aucun rôle utilitaire. Pour retourner l'expression que nous citions de P. Fédida, l'homme est peut-être aussi « malade de son imagination », de l'« excès de la « vision » sur l'affectivité ou tout aussi bien, réciproquement, de l'excès de l'affectivité sur la « vision », excès qui presque fatalement s'atteste dans l'imaginaire, alors que tout serait trop simple, et pour ainsi dire plat, si nous ne faisions que nous rapporter au monde par la perception, ou de façon plus subtile seulement en apparence, à la *Zuhandenheit* de l'objet d'usage et à la *Vorhandenheit* de l'objet perçu dans son indifférence à l'usage.

Sans préjuger de la critique que nous serons amené à faire de l'anthropologie binswangerienne, et pour préciser davantage encore le statut épistémologique de la psychanalyse et surtout les questions qu'il pose à la phénoménologie, nous allons à présent nous tourner vers le remarquable article que Binswanger a écrit en 1926 sur le sujet, et qui est intitulé : *Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse* (« Faire expérience, comprendre, doter de sens dans la psychanalyse »).

CHAPITRE II
Du rôle de la *phantasia* et de l'imagination dans l'expérience psychanalytique selon et au-delà de Binswanger : la mise hors-circuit nécessaire de toute psychologie

§ 1. Les trois moments de la pratique psychanalytique[6]

a) La perception (*Wahrnehmung*) ou l'*Einfülung*

La description que donne Binswanger de la « perception psychologique » nous permet de l'assimiler à ce que Husserl visait avec l'*Einfühlung* – ce que Binswanger ne fait pas, mais il ne pouvait avoir lu, en 1926, que les *Logische Untersuchungen* et *Ideen* I, ce qui explique sa compréhension pour le moins approximative de Husserl. Il s'agit en effet de la « perception » d'autrui à travers son comportement, ses gestes, ses mimiques et ses expressions linguistiques en lesquelles il faut compter le tempo du parler (cf. 5-6). En ce sens, déjà, il faut distinguer la compréhension du sens des expressions linguistiques comme telles et le sens beaucoup plus complexe de la compréhension psychologique de la vie et de la pensée d'autrui : le premier procède plutôt du « rationnel » alors que le second témoigne d'un vécu ou d'un devenir vécu dont la teneur de sens n'est précisément pas intuitionnable, ce qui peut engendrer des illusions, alors que, dans le premier cas, il ne peut s'agir que d'erreurs (cf. 6). Cela se ramène finalement à la considération banale que, dans la compréhension du sens de l'expression linguistique comme telle, autrui n'est pas impliqué comme personne concrète (« psychologique »), alors qu'il l'est quand cette compréhension est rapportée au sujet parlant vivant. (*ibid.*) Il est évident que la pratique psychanalytique prend en compte ce dernier cas, en tant que la « perception » directe (l'*Einfühlung* concrète) d'autrui y accompagne toujours la compréhension linguistique rationnelle, et se rend apte à saisir les *incongruences* entre les deux (les excès de la seconde sur la première) – d'abord dans les récits, nécessairement exprimés en langue, des rêves et de l'histoire de vie du patient. Ce sont même ces éléments et ce qu'ils contiennent qui, systématiquement pris en compte, constituent l'alpha et l'omega de la « perception » (de l'*Einfühlung*) psychanalytique. Interpréter un rêve comme s'il s'agissait du rêve de n'importe qui (donc, pour nous, comme une variante éidétique de

---

6. Nous citerons *Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse* dans la nouvelle édition des *Ausgewählte Werke* de Binswanger, Bd. 3, *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. Von M. Herzog, Asanger Verlag, Heidelberg, 1994, pp. 3-16, en indiquant simplement le numéro de page entre parenthèses.

l'imaginaire) demeure sans signification concrète : car le rêve est pour ainsi dire « l'objet vivant » d'un sujet vivant. Autrement dit, dans nos termes, le rêve n'est pas un quelconque rébus abstrait, mais quelque chose en quoi est impliquée de la *Leiblichkeit*, à savoir, en termes binswangeriens, non pas pour ainsi dire un fonds de vécu statique, mais « un passage d'un vécu à un autre » avec de « multiples nuances des formes d'expression » (cf. 7).

Telle est donc la « base d'expérience », non seulement de la pratique, mais aussi de la théorie psychanalytique – et cela (nous y reviendrons) quelle que soit la distance que la théorie peut prendre par rapport à la pratique. Dans celle-ci, l'*Einfühlung* au sens large ouvre le regard dans la vie psychique d'autrui (le patient), dans « le genre, le tempo, le rythme, l'intensité de son vivre », dans sa « maîtrise ou sa non maîtrise », dans son attitude plus ou moins naïve ou plus ou moins consciente par rapport au vivre, dans ce qu'il vit véritablement ou pas véritablement, donc aussi dans ses manières de penser, dans ses sentiments, ses passions, etc. (cf. 7). *Einfühlen* et comprendre, « percevoir » et « revivre » (*Nacherleben* : ce qui implique pour nous la *mimésis* non spéculaire, active et du dedans, de la *phantasia*) sont donc d'entrée de jeu enchevêtrés. Mais cela ne peut autoriser, selon Binswanger, leur amalgame et leur confusion (cf. 7-8). Il en vient donc aussitôt au comprendre.

b) Le comprendre (*Verstehen*)

Il nous faut ici citer le texte :

> « On peut en l'occurrence avoir perçu beaucoup d'une personne et avoir fixé [beaucoup] d'elle en "revivant" ou en "présentifiant" sur la base de la manifestation linguistique, on peut donc en d'autres termes posséder d'elle un grand matériau d'expérience et on n'en a pour autant encore rien *compris* psychologiquement en elle. Réciproquement, notre compréhension psychologique n'enrichit d'aucune façon notre expérience de la personne, elle nous fait plutôt apparaître le matériau d'expérience dans une lumière particulière, elle l'élève dans une sphère particulière, à savoir dans la sphère spirituelle de la compréhensibilité "psychologique". » (8)

Autrement dit, tel est le problème, l'acte de la compréhension psychologique n'a pas pour objet un être réel (*real*), mais a pour corrélat un sens ou une connexion de sens sous la forme d'une *connexion de motivation compréhensible*. (cf. 8, Binswanger souligne cette dernière expression). Ce qui veut dire, et cela pose une immense question dont nous allons tenter de fixer les termes, que, presque tautologiquement, la compréhension psychologique fait spontanément de la psychologie, plus ou moins rationnelle, dont l'objet n'est plus le sujet vivant dont il a été question, mais un enchaînement de motivations qui répond aux critères même de la compréhension – la motivation, ce qui met en mouvement, trouvant sa source dans cette énigme apparemment disciplinée qu'est la *psychè*, l'âme.

Que cette discipline soit celle de la Raison, c'est ce que Binswanger explique dans la suite :

> « Car ce n'est pas *toute* connexion de motivation qui, même si elle est principiellement compréhensible, est aussi de fait comprise avec sa saisie ou sa fixation. Comprise elle l'est seulement quand surgit pour moi par éclairs (*aufblitzen*) sa "qualité de compréhension", son évidence *a priori* visible d'un coup ou sa netteté. Il n'y a naturellement pas de

telle évidence apriorique à l'intérieur de l'expérience, elle ne peut dès lors pas non plus être obtenue par induction. Elle n'a lieu que sur le sol d'une certaine légalité du sens ou de la Raison. Même les connexions de motivations sont "dominées" par une telle légalité du sens, dans la mesure où la *teneur* des vécus donne à partir de soi *indication* a priori valable ou évidente de sa liaison avec d'autres teneurs de vécu. On voit donc qu'il ne s'agit pas ici d'une connexion réelle (*real*) de vécus psychiques-réels (*real*), donc absolument pas du *devenir-vécu* (Erlebtwerden) ou de la réalisation effective de vécus, mais seulement de la connexion de sens dans laquelle les vécus (intentionnels) se tiennent sur la base de leur teneur (intentionnelle).» (*ibid.*)

En d'autres termes, husserliens, il s'agit ici seulement (et nous allons revenir sur la question que cela pose) de *psychologie phénoménologique* comme psychologie *éidétique*. Et, selon Binswanger, il faut faire la différence entre les actes de comprendre, en ce sens, qui sont à la fois catégoriaux et intuitifs (intuitions éidétiques) et les actes de saisie directe, ou de présentification des vécus psychiques de telle ou telle personne *prise*, ajouterons-nous, *dans sa facticité*. Pour Binswanger, il y a une compréhension qui s'accomplit à même des vécus effectifs de personnes effectives, *individuelles*, sans qu'il doive y être fait référence, comme à un critère de compréhensibilité, à une légalité rationnelle, fût-elle éidétique. Cela nous amène à cette conséquence, que nous avons déjà tirée dans le chapitre précédent, que les «faits» qu'il s'agit de comprendre en psychanalyse, même s'ils peuvent être rassemblés par des «types» dans la nosologie, ne relèvent pas, intrinsèquement d'une psychologie éidétique, sans que cela signifie, comme l'a soutenu Jaspers, que leur interprétation doive pour autant demeurer «incomplète».

Il y a donc nécessairement, dans la psychanalyse, comme d'ailleurs dans la psychologie mise en jeu dans le trésor littéraire, des rapports essentiels entre l'expérience et la compréhension (cf. 9). Simplement, pourrait-on dire, ils sont *systématiquement* disposés dans la première, au sein d'une formation théorique originale, à vocation «scientifique». Comment s'effectue dès lors cette interaction du comprendre et du faire l'expérience ? Ce ne peut être, en quelque sorte, que par ce qui fait le pont entre les deux : le *Deuten*, que l'on peut aussi bien traduire par «doter de sens» que par «interpréter», ce pourquoi nous laisserons tout d'abord le terme en allemand.

c) Dotation de sens et interprétation (*Deuten*)

«Ce que Freud nomme *Deuten* contient des composantes aussi bien *des actes d'expérience que des actes de raisonnement et que, finalement des actes propres du comprendre psychologique*.»(11)

L'expérience est à prendre au sens qui a été indiqué de la «perception» globale d'autrui (son *Einfühlung*), à quoi il faut encore ajouter ce qui relève spécifiquement de l'heuristique psychanalytique, en ce qu'il diffère de ce qui est généralement pris en compte dans l'expérience psychologique, à savoir :

«...les "*Einfälle*" de la personne, en lesquels celle-ci exprime bien quelque chose, à savoir le sens (rationnel) ou la signification des mots ou des propositions, mais avec la signification desquels elle ne manifeste (*kundgibt*) rien sur elle-même, sur son vécu propre, ou si c'est le cas, cependant en dehors d'une connexion signifiante avec le vécu de départ à la suite duquel vient l'*Einfall*. Nous visons ce qu'on entend par "associations

> libres"...[qui] sont presque toujours en rupture et détachées des manifestations linguistiques véritables.» (11)

Il s'agit là, avec les rêves et les symptômes, d'un cas particulièrement frappant d'*incongruité* (et d'*incongruence*) par rapport à tout ce qu'une compréhension fondée sur une psychologie éidétique est en mesure de saisir. Et c'est trop connu pour que nous engagions tout de suite un commentaire. Ce qu'il est important de souligner, c'est que, comme l'ajoute aussitôt Binswanger (*ibid.*), la compréhension psychologique habituelle («rationnelle») a dès lors à marcher «main dans la main» avec cette nouvelle prise en compte, pour constituer le «matériau pour ainsi dire impartial» d'expérience pour une nouvelle compréhension, proprement psychanalytique, c'est-à-dire, proprement, pour la *Deutung*, l'analyse (*Auslegung*) et l'interprétation. Ajoutons que, comme nous le suggérions, *Deutung*, qui est ici prise par Binswanger comme quasi-synonyme d'analyse et d'interprétation, peut aussi bien, s'agissant des incongruences, être prise comme *dotation de sens*, d'un sens qui, tout au moins, échappe tant à la psychologie habituelle qu'à la psychologie éidétique. Car, pour que l'expérience ainsi élargie ne constitue pas un matériau dont l'impartialité signifierait l'indécision ou la pure et simple indétermination, il faut qu'il y ait déjà en lui, comme le souligne Binswanger, tout au moins des *indications* pour la *Deutung*, ou même, qu'en lui-même se soient déjà glissés ou insinués des actes de *Deutung*. Par ailleurs, et cela est particulièrement important, la prise en compte des *Einfälle*, des incongruences, n'exclut pas, mais doit inclure des actes de compréhension psychologique sur la base des actes d'expérience habituels qui n'en continuent pas moins d'exister. Mais, précise Binswanger:

> «et si, selon les circonstances, même sur la base de l'expérience spécifiquement psychanalytique et en connexion avec l'expérience habituelle, surgit d'un coup en éclair une nouvelle compréhension, la règle est cependant que l'ensemble de ce matériau d'expérience doivent d'abord être *doté de sens* pour pouvoir être *compris*». (11-12)

Le *Deuten* joue donc bien le rôle d'élément médiateur entre l'expérience, ici élargie, et la compréhension, dont on voit qu'elle va être modifiée par le matériau où entrent les incongruences. Qu'en est-il donc du *Deuten* lui-même? On sait qu'il ne sera pas pour autant «irrationnel» même s'il semble procéder de la «divination» (cf. 9, où est cité Schleiermacher). Voyons comment Binswanger s'explique sur ce point difficile:

> «Le *Deuten* ou l'analyse (*Auslegen*) commence déjà avec la mise en ordre et le groupement scientifiques-systématiques du matériau d'expérience selon des thèmes rationnels ou des connexions de sens (selon des thèmes oniriques, des teneurs de symptômes, des teneurs objectives de signification d'une action, etc.), mise en ordre que la personne a déjà commencée elle-même en partie, mais qui doit être laissée en partie à l'analyste, ce qui vaut en particulier eu égard au matériau heuristique spécifiquement psychanalytique, à savoir aux *Einfälle*. L'étape préliminaire de la *Deutung* n'est pas encore proprement mise en œuvre psychologique ou ne doit tout au moins pas l'être, du fait qu'elle a (principalement) à faire avec des connexions de sens ou de signification. L'analyse psychologique commence seulement là où nous *apportons* (*hineinbringen*) *de la vie* (animée) (*seelisches*) au dedans du matériau ainsi ordonné, quand nous le groupons selon des *possibilités animées* (c'est-à-dire ici tout autant revivables [*nacherlebbar*]).» (12)

Texte capital qu'il convient de commenter avant de poursuivre. La première mise en ordre du matériau concerne essentiellement, selon Binswanger, des connexions de sens « rationnelles » et thématiques, de manière, au moins, à le rendre potentiellement compréhensible, y compris par l'intégration en lui des incongruences par rapport au rationnel. Binswanger va s'expliquer sur ce point, mais ce qui est important ici, malgré une apparente tautologie (entre psychologique et *seelisch*, ce pourquoi nous traduisons ce dernier terme par « animé »), c'est que nous quittons la sphère idéale des connexions de sens et thématiques si « *nous* apportons de la vie *au dedans* du matériau préalablement ordonné », c'est-à-dire si « nous le groupons selon des possibilités vivantes », « vivant » signifiant ici « revivable », à savoir susceptible d'être *vécu*. Il s'agit donc là d'une possibilité d'*Einfühlung* au sens fort, c'est-à-dire de la possibilité d'une expérience *concrète* de *Leiblichkeit* à *Leiblichkeit*, possibilité qui ne relève pas de l'idéalité de l'éidétique, dans la mesure où y sont en jeu tant la *facticité* de l'analyste que la facticité du sujet concret en analyse. C'est cette prise en compte de la facticité, dans la possibilité d'insuffler, fût-ce après coup, de la vie dans les potentialités du matériau, qui distingue, sous cet angle, la psychologie éidétique de la psychologie ayant affaire à des individus *réels* (*real* et *wirklich*). Cependant, poursuit Binswanger :

> « À ce groupement ne suffit pas le matériau d'expérience seul, nous avons maintenant besoin d'un "*agrandissement de l'expérience*" (mais toujours par la poursuite ultérieure de l'expérience par le biais de l'observation directe de la personne) par des raisonnements, sur la base d'analogies, de comparaisons, de présomptions hypothétiques et de véritables théories, donc sur la base d'un *savoir* conquis par d'*autres* expériences, et de théories sur ce savoir. » (*Ibid.*)

Cela semble nous ramener, par l'interaction qui y est en jeu entre l'induction et la déduction, à cette sorte de cercle herméneutique caractéristique de toute compréhension, en particulier psychologique. Car cela concerne la constitution du savoir acquis par l'expérience et de la mise en forme théorique de ce savoir, comme source cachée de la *Deutung* du matériau tout d'abord indifférent ou impartial. Or, pour Binswanger, il n'est pas question de cela chez Freud (cf. *Ibid.*), parce qu'il s'agit d'être attentif à ce qui peut s'être passé « entre » ou « derrière » le matériau d'expérience, à la *manière* dont il a pu advenir. C'est bien là, en effet, que réside toute la difficulté : ce qui peut s'être ainsi passé « entre » ou « derrière » ce qui pénètre dans les vécus d'expérience propres à l'*Einfühlung* relève, en termes freudiens, de l'« inconscient ». Celui-ci ne peut être ni une pure projection théorique qui serait là pour « boucher les trous », ni une condition de possibilité *a priori*, transcendantale au sens kantien. Tout revient, encore une fois, à l'apport de la vie animée au dedans du matériau ordonné, à la susceptibilité d'être revécues des possibilités. Binswanger précise ce dernier point de façon pour nous tout à fait remarquable :

> « Au matériau d'expérience établi, vivable et en partie aussi déjà compris, nous enchaînons en raisonnant ou en dotant de sens un nouveau matériau de savoir que *nous transposons* à son tour dans le vivre animé "concret" d'une personne concrète, par *des actes de présentification imaginante ou "phantasmante"*. Ainsi par exemple une partie du contenu manifeste du rêve entre en relation avec des thèmes de la vie éveillée, une partie de la teneur d'un groupe de symptômes entre en relation avec des contenus de l'his-

> toire de vie, et entre les deux pôles de la relation s'insinue un tiers terme, un cours de pensée possible "inconscient". » (13 ; nous soulignons)

Ce qui est ici tout à fait crucial, c'est l'entrée en scène de l'imagination, et même de la *phantasia*. Cela, tout d'abord, dans la relation intersubjective particulière qui s'instaure dans le transfert, entre l'analyste, qui apporte quelque chose de la *Leiblichkeit* de son *Leibkörper*, et ce, aussi bien par la *phantasia* qui fait expérience dans la relation que par l'imagination qui présentifie ce qui se passe au sein de la relation(et ce qui se passe est une temporalisation en langage, en présence sans présent assignable) au fil de tel ou tel *Nacherlebnis*, et ce qui, chez le patient, s'est « évaporé » ou « atmosphérisé » de sa *Leiblichkeit* dans la *Phantomleiblichkeit* et ce qui s'est enfoui comme affect (traumatique) dans la *Leibhaftigkeit* « impressionnable »[7]. Car, nous l'avons vu au chapitre précédent, si entre les deux pôles du rapport que le patient peut établir consciemment (plus ou moins « rationnellement », selon des légalités éidétiques plus ou moins explicites et mises à mal) entre des thèmes oniriques manifestes et sa vie éveillée, entre tels et tels symptômes et la façon dont lui-même a été mis et se met en « rationalisant » en histoire (de vie), s'insinue quelque chose d'«inconscient », ce ne peut être que quelque chose qui n'est pas ou n'a pas été réellement (*reell*) vécu ou compris, donc quelque chose qui relève à la fois du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit*. Et tant le savoir pratique de l'analyste que la mise en jeu de son *Leib* et de son *Phantasieleib* ont pour effet, par la *Deutung* vivante, *leiblich*, au sein du transfert, pour ainsi dire de « redonner vie », de ramener à la réalité (*reell*) du vécu et de la pensée ce qui n'a jamais été que radicalement non positionnel, non accompli, et en ce sens fictif par rapport au vécu et à la pensée « *reelle* ». Tout tient dans le fait que ce qui est ici « transposé » dans le vivre animé concret d'une personne ne l'est pas tout simplement par la « projection » théorique (idéale) de la théorie (ce qui serait sans effet thérapeutique, car simple « rationalisation »), mais est un matériau de savoir, c'est-à-dire une expérience pratique faite d'habitus et de sédimentations de sens ancrés dans ce qui doit être la *Leiblichkeit* de l'analyste, et sa *Phantasieleiblichkeit*, là où, par une *Deutung* juste au sein du transfert, autrement que par une « application mécanique » de son savoir, l'analyste fait vivre, dans la présence se temporalisant au sein du transfert, quelque chose du patient qui était passé d'un coup à l'obscurité et à l'état fantomatique ; autrement dit, l'analyste, par sa *Leiblichkeit/ Phantasieleiblichkeit* fait écho au *Phantomleib* du patient en sécession par rapport à sa *Leibhaftigkeit*, dans la *Leiblichkeit* de la rencontre, donne une chance au *Phantasieleib* du patient de réoccuper « son » *Phantomleib*, c'est-à-dire de procéder lui-même, par la remise en jeu de sa *phantasia*, à la *Deutung* de ses incongruences qu'il *peut* par ailleurs avoir « pressentie » chez son analyste (selon un processus, le transfert, qui, il est vrai, « prend du temps », est à « temporalisation (en présence) lente ». Le paradoxe, dont nous verrons qu'il n'est qu'apparent, est que cela ne ramène pas pour autant à une « réalité objective » au sens ordinaire, ni même en un sens tout simplement psychologique. La concrétude animée du vivre d'une personne concrète n'est pas tout simplement une réalité (*Realität*) dont le

---

7. Nous définissons rigoureusement ces termes plus loin.

rôle de l'analyse serait de l'amener de l'en-soi au pour-soi – même Freud, en cela très positiviste, qui y a cru au début de sa carrière, y a renoncé. Cette concrétude animée du vivre relève, encore une fois, de la *facticité* du sujet: mais ce que l'*expérience* psychanalytique apporte de nouveau, et qui était seulement en creux ou en négatif chez Husserl (pour des raisons sur lesquelles nous allons longuement revenir), c'est que, contrairement à ce qu'ont pensé (ou pas pensé) Heidegger et Binswanger (après sa lecture de *Sein und Zeit*), cette facticité est indissociable d'un *Leib*, c'est-à-dire d'un *Phantasieleib*, d'un *Leibkörper*, d'une *Leibhaftigkeit* et d'un *Phantomleib*. Il n'y a pas de sujet concret, si l'on veut de Dasein, qui n'«exerce» pas de *phantasia* et d'*imagination*. En ce sens, Husserl était bien plus près de ce que nous cherchons à dégager, et c'est pourquoi nous sommes parti de lui.

Cette entrée en scène de la *phantasia* et de l'imagination, du *Phantasieleib* et du *Phantomleib* dans l'expérience et la pratique psychanalytiques, ne va pas sans poser, en retour, de redoutables problèmes à ce qui y est à l'œuvre ou en jeu dans la compréhension «psychologique» transformée qui en résulte. Binswanger commence par rappeler:

> «...la compréhension psychologique véritable [...] commence là où est rétablie une *connexion sensée de motivation*, où un terme de la relation, la teneur du morceau de rêve ou du symptôme est saisie *selon une légalité rationnelle apriorique*, c'est-à-dire précisément *sensée*, *comme procédant* de la teneur de l'autre terme, donc par exemple d'une impulsion de vengeance, d'un désir, d'un vivre plein d'angoisse, etc.» (13)

C'est en effet l'impression que laisse la lecture des écrits freudiens. Ce qu'elle implique est très clairement expliqué par Binswanger dans une note dont l'appel est situé après le «sensé» de la «connexion sensée de motivation»:

> «Ce que Freud nomme sensé ("sens", "signification") ne se rapporte tout d'abord qu'aux connexions de motivation revivables. Un vécu psychique est pour lui *eo ipso*, c'est-à-dire *ex definitione* sensé; son sens est saisi quand sa connexion de motivation est expérimentée ou dotée de sens comme revivable. Freud ne connaît pas la différence entre revivre et comprendre et la différence coextensive entre connexion de vécu réelle (*real*) et connexion de sens idéelle. Ce qu'ici nous nommons sens doit être rigoureusement distingué de tout sens téléologique ou final, c'est-à-dire de tout sens, fût-il de la personne elle-même, fût-il d'un but "inséré" par l'analyste et par là par toute "tendance prospective", "ligne directrice", etc.» (*Ibid.*)

La critique adressée à Freud est ici patente: parce qu'il méconnaît la différence entre connexion de vécu (il faudrait peut-être, en toute rigueur phénoménologique, écrire *reell* au lieu de *real*, bien que, précisément, quand il s'agit de la connexion avec des quasi-vécus du *Phantomleib*, celle-ci n'est même pas *reell*, à moins de considérer le quasi-vécu, à l'instar de Husserl, comme «vécu d'état», non positionnel et inaccompli) et connexion de sens, qui est *idéelle*, Freud «réalise» la seconde dans la première, et confère, bien plus que ne l'a fait Husserl sur des questions parentes, un statut réellement (*reell*) intentionnel, voire même téléologique (d'où résulte toute sa théorie «économique») à tout vécu, qu'il soit conscient ou «inconscient». Autrement dit, il «réalise» (ou «réifie») «l'inconscient» en «réalisant» (ou «réifiant») ce qui n'est que de l'ordre de la *phantasia* et de l'*imagination*, c'est-à-dire aussi ce qui relève du *fictif originaire*. Ou encore, il ne voit pas (ce qu'on reconnaît généralement aujourd'hui) que ce qui est *nacherlebbar* peut

fort bien *ne jamais avoir été vécu*, ne jamais avoir existé, mais « planer » (*schweben*) quelque part (en réalité illocalisable) dans le « monde » de la fiction, à savoir ici du fantasme et du *Phantomleib*.

Les problèmes redoutables dont nous parlions sont dès lors ceux posés de la sorte par ce qu'il faut bien nommer une *réinjection massive*, malgré les apparences, *de la psychologie* (ou d'un langage qui lui est équivalent : défense, refoulement, censure, optimisation du plaisir, frustration par la réalité, etc.) dans la *Deutung* psychanalytique comme si la *psychè*, la « réalité psychique » incarnait à priori, tant du côté inconscient que du côté conscient, un comprendre psychologique global dont, paradoxalement, la plupart des individus, sinon tous, n'ont qu'une appréhension partielle, voire même partiale. La question se pose donc, pour nous phénoménologues, de savoir si, pour y « comprendre » effectivement quelque chose, pour y « voir » précisément « ce qui s'y passe », il ne faut pas dès lors pratiquer *l'épochè phénoménologique hyperbolique de toute psychologie*, et en venir à une phénoménologie transcendantale qui ne sera certes plus tout à fait, nous tenterons longuement de le montrer, celle de Husserl.

Mais ne précipitons pas les choses. Il est pour nous clair qu'en distinguant connexion de vécu et connexion de sens, et ce, à l'encontre de Freud, Binswanger a entr'ouvert une voie qui, certes, était implicitement à l'œuvre chez Freud, mais dont la méconnaissance chez lui l'a sans doute conduit à des constructions théoriques bâtardes qui n'ont cessé d'encombrer ses héritiers – la « réalisation » de la « vie » dans la *phantasia* et l'imagination au sein d'une réalité psychique paraît particulièrement absurde et intenable chez l'une des plus intrépides d'entre eux, à savoir chez Mélanie Klein, dont il faudrait relire l'œuvre avec le bémol du fictif et de l'imaginaire, à savoir du *Phantasieleib* et du *Phantomleib*.

Après avoir rappelé, dans les termes que nous avons cités, ce qu'est la compréhension psychologique véritable, et fait la distinction entre connexion de vécu et connexion de sens, Binswanger poursuit dans la voie qu'il vient d'entr'ouvrir :

> « Mais nous ne devons jamais oublier qu'il ne s'agit ici aucunement de "connexions compréhensibles" isolées ou existant pour soi, qui ne représentent en effet que des constructions auxiliaires, mais essentiellement et toujours de l'intention (*Intention*) sur un Moi qui entend l'"exigence" (*Forderung*) partant de la teneur motivante du vécu, ou qui "se l'incarne" (*sich einverleibt*), s'appuie sur cette exigence et *accomplit* de fait l'acte exigé en accord avec l'exigence idéelle. Nous voyons que le comprendre en tant que comprendre n'est pas du tout différent (*anderes*), qu'il ne s'édifie ou ne soit fondé que sur (par) de purs actes d'expérience ou sur (par) un "mixte" d'actes d'expérience et d'actes de *Deutung*, ou éventuellement même sur (par) de purs actes de *Deutung* (ce qui, pratiquement, n'arrive que rarement). » (14)

Autrement dit :

> « ...rien ne se change en l'acte du comprendre quels que soient les actes sur lesquels le comprendre peut être fondé. Le comprendre psychologique peut donc, mais ne doit pas nécessairement s'accomplir à même un matériau animé "real", factuellement expérimenté, mais il ne dit alors rien sur la réalité effective du se produire (*Geschehen*) animé ou sur le vivre, mais bien, comme nous l'avons vu, sur le sens idéel en lequel les teneurs des vécus animés accomplis par une personne se tiennent l'une par rapport à l'autre. Si le matériau sur lequel s'édifie le comprendre n'est pas expérimenté, mais seulement

doté de sens, voire même seulement "phantasmé", le comprendre demeure même ici un comprendre dans le sens précisément mentionné, strictement précisé. » (*ibid.*)

Reprenons point par point. La compréhension psychologique véritable n'est pas tout simplement ou purement idéelle, mais, même si elle doit concerner un sujet concret, elle garde toujours quelque chose d'idéel. Dans le cas ici nécessaire où elle porte sur un tel sujet, elle s'avère juste si elle en ressaisit l'intention dirigée sur le sujet connaissant (le thérapeute) et, entendant la motivation contenue dans le vécu du patient (et ici mise en relief dans le cadre du transfert), si elle « se l'incarne » – c'est-à-dire pour nous : la fait entre dans sa *Leiblichkeit*, celle de son *Leib* et de son *Phantasieleib*, en la privant par là de son caractère fantomatique dans le *Phantomleib* –, et accomplit *factuellement* ce qui n'était qu'indiqué par la connexion idéelle de sens. C'est de là que découle la remarquable « indifférence » de la compréhension psychologique à l'égard de ce sur quoi elle se fonde : gardant en elle-même quelque chose d'idéel, elle « résonne » (ou pas), pour ainsi dire, avec la connexion (réelle) de vécus (du patient), soit en tant que, lui donnant un sens (et par là de la *Leiblichkeit*), elle se ré-enchaîne *réellement* (*reell*) en accord avec cette connexion réelle (en se temporalisant en langage, ce qui va de pair avec la remise en jeu de la *phantasia*, donc du *Phantasieleib*), ou soit que, les vécus étant très lacunaires quant au sens (pour le patient, et toujours dans le cadre du transfert), la compréhension se ré-enchaîne avec eux en y mêlant des dotations de sens, ou encore (cas à vrai dire idéal) soit que le même ré-enchaînement de la compréhension ne le soit que de ses propres sens. autrement dit, sans lesquels les vécus paraîtraient totalement dépourvus de connexion, incompréhensibles. Autrement dit, ce qui *se passe* (*Geschehen*) dans la « réincarnation » des vécus dissipés ou évaporés au *Phantomleib* est relativement *indépendant* de la compréhension psychologique que l'analyste peut avoir de son patient, et c'est en cela que cette dernière garde quelque chose d'idéel.

Même si cette compréhension s'accomplit effectivement par l'expérience de sa justesse dans le transfert par l'animation du matériau au sein de la *Leiblichkeit* (du *Leib* et du *Phantasieleib*) retrouvée du patient, elle ne dit encore rien sur ce qui se passe *effectivement* dans le ré-enchaînement sensé des vécus concrets, sur l'événement proprement dit de ce ré-enchaînement, ou sur l'effectivité du passage d'une connexion de vécus relativement insensée à une connexion de vécus relativement sensée, pouvant être reprise dans une connexion de sens de ces mêmes vécus, réellement (*reell*) vécue par le patient, non pas en stricte adéquation avec la connexion de sens de la compréhension psychologique, mais en écho ou en résonance avec elle. De cette manière, dans cette rencontre, non seulement la dotation de sens, mais encore la *phantasia* se trouvent « partagées » par le patient et le thérapeute : si lui aussi, dans la situation de transfert, apporte, nous l'avons vu, non seulement sa *Leiblichkeit*, mais aussi sa *Phantasieleiblichkeit*, et donc sa *phantasia* – ce qui témoigne bien de ce que, en général, la *phantasia* est l'un des éléments phénoménologiques fondateurs de la *Stiftung* intersubjective, l'autre étant la transposition du *Leib* primordial en *Leibkörper* – la rencontre témoigne précisément de ce que la *phantasia* ne se transpose pas nécessairement et inexorablement en le pur élément irréel et non positionnel du *Bildobjekt* et du *Phantomleib*. Cependant, rien ne peut

l'empêcher de fonctionner (*fungieren*) dans une compréhension « psychologique », dans une articulation de sens ou une connexion temporalisante de sens, où sont en jeu des *phantasiai* non présentes du thérapeute ne correspondant en fait à rien qui puisse ou eût dû se produire réellement et effectivement dans la connexion de sens du patient. Par contraste se montre avec un relief saisissant que la transposition de la *phantasia* dans l'élément aérien ou atmosphérique de l'irréalité et du *Phantomleib* ne se produit précisément, avec la transposition dans l'imagination, que si telle ou telle aperception de *phantasia* (le vécu étant ici le sens se faisant de langage) a été *fixée* par une ou des intentionnalités imaginatives au point d'être isolée de toute temporalisation en sens (sans présent assignable) : c'est avec cette fixation dans une sorte de présent inaccompli, fluide, mais repérable (dans le fantasme par la fascination de l'objet effectivement imaginé en intuition ou par l'insistance des intentionnalités imaginatives vides au sein de ce que nous avons nommé formule de la facticité dans l'histoire racontée), qu'a lieu, proprement, la *Spaltung* du *Leib/Phantasieleib* et du *Phantomleib*. On voit mieux par là combien la *Deutung* proprement psychanalytique doit être, si elle doit avoir un « effet thérapeutique », un apport de *Leiblichkeit* (et de *Phantasieleiblichkeit*) de la part du thérapeute au patient lui-même : elle consiste pour ainsi dire, dans le déroulement factuel de l'analyse, à « signifier » la *Spaltung* jusque dans l'infime détail qui se manifeste, à remette en mouvement de sens se faisant ce qui s'en est fixé en éclats par l'effet de la *Spaltung*. Situation paradoxale et difficile, « lutte avec l'ange » (le *Phantomleib* dans ses versions possibles) et avec le « diable » (les affects absorbés dans la *Leiblhaftigkeit*), qui, fatalement, face aux caractères extraordinairement subtils de l'un et de l'autre, « prend du temps ».

Binswanger revient sur cette situation dans son propos conclusif :

> « En conclusion, nous devons encore clarifier quelques relations qui ont lieu entre les mondes d'objet du faire expérience, du doter de sens et du comprendre. Le couronnement de toute la démarche, nous l'avons vu, est le surgissement du comprendre psychologique, donc la saisie des relations de sens idéelles entre les teneurs des vécus psychiques réels (*real*) d'une personne réelle (*real*) accomplissant ces vécus. Ce comprendre peut tout aussi peu être fondé par l'expérience qu'être transposé dans l'expérience ou se confirmer par l'expérience : car ces connexions de sens "existent" dans le royaume de l'esprit et nulle part ailleurs, en revanche le résultat de la *dotation de sens* peut être transposé dans l'expérience, et est plus ou moins transposé en toute opération psychanalytique pratique (cf. aussi ce "je l'ai toujours su" de nos malades). Cependant il y a ici aussi des frontières. Mais tandis qu'entre le monde du comprendre et celui de l'expérience (au sens des sciences expérimentales), il y a des frontières principielles qui se fondent dans l'essence des actes qui y sont en question, les frontières sont glissantes entre les objets de la dotation de sens et ceux de l'expérience. » (14)

Avant d'en venir à la justification de ce glissement, notons que Binswanger distingue toujours nettement comprendre et doter de sens : le premier est *idéel*, et le serait exclusivement s'il n'y avait, entre l'expérience et lui, la médiation du doter de sens qui est antérieur à ce que la compréhension peut avoir de systématique et de global. Par là, est bien souligné, encore une fois, l'*écart* entre la théorie, qui doit permettre de subsumer, dans le comprendre la singularité d'un cas déterminé sous

l'universel (selon la faculté de juger kantienne réfléchissante), et la pratique toujours nécessairement tâtonnante de l'expérience. Et cela signifie que dans la cure psychanalytique, ou plus proprement dans le transfert, ce n'est pas la théorie, ni la compréhension qui, s'appliquant au particulier en le déterminant, sont véritablement *opérantes*. Ce qui y est opérant est directement le *Deuten*, mais précisément, les frontières sont glissantes entre *ce que* celui-ci dote de sens et *la dotation de sens* elle-même, entre le vécu d'expérience, dans le transfert, et le sens qu'il y prendra par la *Deutung* aussi bien du côté du patient que du côté de l'analyste. Cela, commenterons-nous, parce qu'il s'y agit du même coup d'une « *Einverleiblichung* », d'une incarnation du sens, dans le transfert comme échange de *Leiblichkeit* et de *Phantasieleiblichkeit*, donc aussi échange de *phantasia* (et pas d'imagination) dans l'expérience intersubjective *concrète*. Poursuivons :

> « La dotation de sens "psychologique"...vise en effet un contenu d'expérience *factice-ment* possible, se dirige en effet sur quelque chose en tant que contenu d'une expérience possible, elle est donc une relation positive à l'expérience possible. Les frontières ne se trouvent pas ici dans le domaine apriorique des légalités d'acte, mais dans le domaine empirique du monde concret (*Sachwelt*) réel (*real*) qui doit être appréhendé dans les actes. L'état de choses psychologique réel (*real*), les légalités psychologiques "réelles" (*real*) sont ce qui pose ici des frontières (scil. à la dotation de sens psychologique). De la dotation de sens à l'expérience, ces frontières sont glissantes, et cela dépend de ce qui est chaque fois la personnalité scientifique du chercheur de savoir jusqu'où il fera glisser les frontières de la dotation de sens sur l'expérience possible. [...] la démarche "divinatoire" ne doit pas trop être limitée au profit de la démarche "démonstrative". En tout cas, nous comprenons maintenant très bien combien l'on peut désigner la dotation de sens en psychanalyse comme un "faire l'expérience comme si", peut-être même comme un "encore une attente d'expérience", mais nous voyons clairement que l'on *ne* peut la désigner, sur la base de notre conception, comme un "comprendre comme si" (Jaspers). » (*Ibid.*, nous soulignons)

Tout est d'abord dans l'expression « facticement possible » qui exclut la psychologie éidétique (nous reviendrons sur sont statut) en ce qu'elle implique clairement l'empirique. Mais, à l'inverse de ce qui a lieu dans les sciences de la nature, la dotation de sens des objets de l'expérience n'a pas lieu dans le cadre défini d'une institution symbolique de la nature et surtout d'une théorie de ses objets en eux-mêmes strictement définis. Elle reste au contraire au moins relativement indéterminée, alors même que ses « objets » (les « vécus d'expérience ») le sont aussi – la dotation de sens peut avoir des effets réels sur l'expérience elle-même, avant d'être susceptible d'en avoir sur le sens même de cette expérience. Mais elle n'en a pas arbitrairement, car alors les « vécus » (ou quasi-vécus) du patient y seraient aussi transparents qu'indifférents. La dotation de sens est « pertinente » si elle *touche* quelque chose de ce qui est « vécu » (ou quasi-vécu) du patient, y compris les dotations de sens que lui-même peut effectuer de ses propres vécus. Nous retrouvons la question posée par les « possibilités animées », avec ceci qu'elles peuvent tirer leur « animation » tant de l'analyste que du patient, c'est-à-dire, dans le transfert, des deux, par l'échange de *Leiblichkeit*. Que la dotation de sens de l'analyste aille trop loin ou pas assez loin, et elle restera inopérante pour le sujet analysé. Elle doit seulement, et en cela réside l'art (*technè*) de l'analyste, qui peut

sembler procéder de la divination (il s'agit en fait de l'exercice de la faculté de juger réfléchissant où s'amorce ce qui sera proprement dotation de sens), aller *juste un peu plus loin* que la dotation de sens déjà effectuée par le patient, par un léger glissement de la dotation de sens de l'analyste sur l'expérience vécue factice du patient. S'il n'y avait pas ce glissement des frontières, pourrait-on dire, il n'y aurait tout simplement pas d'analyse possible dans le cadre psychanalytique du transfert. Au fond, pourrait-on pareillement dire, il en va ainsi parce que l'«objet» de la dotation de sens est «vivant», c'est-à-dire non strictement défini, pour une part fictif («faire l'expérience comme si») s'il doit y avoir *aussi* rencontre de la *Spaltung* et du *Phantomleib*, et pour l'autre part en amorce («amorce en attente d'expérience»), c'est-à-dire déjà, même si c'est à l'insu (réfléchi) du patient, en amorce de sens, à savoir de langage.

Dès lors se nouent inextricablement, dans ce cadre, l'expérience et la quasi-expérience, mais aussi l'expérience au présent et l'expérience au futur, c'est-à-dire l'inscription de la dotation de sens dans un sens se faisant en présence sans présent assignable, avec quoi résonne particulièrement bien «l'expérience» de la *phantasia* sans capture par l'imagination – et *sans élaboration imaginante de variantes éidétiques*. Il ne s'agit donc pas d'une compréhension incomplète ou d'une quasi-compréhension, comme le soutenait Jaspers, car la compréhension se meut précisément dans la sphère idéelle de l'esprit (ici par induction). Mais il s'agit bien, dans la *Deutung*, d'un *Nacherleben*, pour nous dans la *phantasia* en tant que *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, là où, tout d'abord, pour le patient, toute une part de son expérience n'est pas proprement vécue dans la mesure où elle lui est dérobée au *Phantomleib*. La cure sera thérapeutique dans la mesure où, empruntant à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit* de l'analyste, qui participent à la dotation de sens, le patient y découvrira, peu à peu, par «réinvestissement» du *Phantomleib* par cette *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit*, ce qu'il y a de fantomatique dans le *Phantomleib*, et par là retrouvera *en lui-même* de la *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* comme ce qui fait la «réalité» concrète de *son* expérience; il dissipera les effets du *Phantomleib*, verra qu'il ne s'agit là que d'un *Luftschloss*, d'un «château d'air». Il n'y a pas de pratique psychanalytique possible, dès lors, sans la prise en compte de la *phantasia* comme d'un élément fondamental de toute expérience humaine. Cette porte, encore une fois, a été, dès 1926, implicitement ouverte par Binswanger grâce à sa distinction nette entre *Verstehen* et *Deuten*, entre théorie et pratique, qui coupe court, par ailleurs à toute récupération de la psychanalyse par l'herméneutique (c'est aussi pourquoi, pour souligner le trait, nous nous sommes gardé de traduire l'allemand «*Deuten*», toujours difficile, par «interpréter»). Et il est dommage que, comme nous le verrons, Binswanger, après avoir lu *Sein und Zeit* et proposé une interprétation erronée de la *phantasia*, ait refermé cette porte. Il est vrai qu'il s'est bien davantage occupé de la psychose, où la psychanalyse a beaucoup moins à dire et à faire. Il est vrai aussi qu'il reste dans tout cela un problème, immense, dont nous voudrions à présent poser les termes, et que nous avons signalé en passant: l'*époché* phénoménologique hyperbolique de *toute* psychologie.

§ 2. *L'ÉPOCHÈ* PHÉNOMÉNOLOGIQUE HYPERBOLIQUE DE TOUTE PSYCHOLOGIE ET SES PROBLÈMES

Aussi bien chez Freud que chez Binswanger, mais aussi dans la plupart des théories psychopathologiques, il reste une question jamais explicitement posée, et dont le suspens de la réponse qu'il faudrait y apporter est précisément la porte ouverte à ce qui n'est rien d'autre que la « réinjection » massive de la psychologie jusque dans la *Deutung* – fût-elle « divinatoire » – du matériau d'expérience : cette question, c'est celle du pouvoir d'*initiative* du sujet affecté par la *Spaltung*. Celle-ci découle-t-elle d'un processus entièrement aveugle, la tentation sera alors grande de la mettre sur le compte d'un processus automatique manipulant le sujet à son insu. Est-elle prise, au contraire, comme un processus où l'initiative du sujet intervient quelque part, il sera facile, alors, de l'attribuer à une « défaillance » de l'ipse quant à la « décision » qu'il aurait dû prendre à tel à ou tel moment « kairotique » de son existence, pour demeurer ou être authentiquement lui-même – défaillance qui l'aurait conduit à la fuite devant la « décision », à la construction du « château d'air », et aux défenses et refoulements nécessaires à la conservation de ce même « château », choses que l'on retrouve plus ou moins sous cette forme chez Freud et Binswanger. Il y a ici, nous le disions, un immense problème, celui du statut phénoménologique de l'*ipse* et de la *singularité* facticielle du sujet, et les deux « solutions » que nous venons d'ébaucher restent profondément insatisfaisantes. Le pouvoir d'initiative du sujet – incontestable quand il s'agit, Kant l'a montré, de l'action morale – doit bien se jouer *quelque part*, mais autrement qu'on ne le croit généralement, et autrement que dans la recherche « rationnelle » et le choix libre d'agir en « entendant » l'impératif catégorique. Cette question communique avec la très redoutable difficulté de comprendre, phénoménologiquement, ce qui fait et en quoi consiste la singularité irremplaçable, non interchangeable, du « sujet » – chacun d'entre nous vit sa vie et pas celle d'un autre, et le plus souvent, il n'a pas « choisi » cette vie même s'il y a eu en elle, en tel ou tel moment « kairotique », du choix décisif à faire, qui sont cependant rares (ils se comptent sur les doigts d'une main), mais qui ont orienté (ou désorienté) le cours de l'existence – et dans ce cas demeure la question de l'origine et de la nature *concrètes* des termes du choix.

Si nous reprenons *dans sa radicalité* la conception binswangerienne de la compréhension psychologique comme compréhension (médiatisée par la *Deutung*) d'un sujet singulier (*real* selon Binswanger) sur le fond à la fois d'une pratique élargie de l'expérience et d'une théorie construite de façon à intégrer le maximum de cas possibles (possibles factices et vivants) de cette pratique, nous nous trouvons en face de trois possibilités pour l'*épochè* phénoménologique hyperbolique de toute psychologie, nécessaire si nous voulons éviter le retour subreptice de la psychologie dans la *Deutung* de l'expérience.

1) La possibilité qui paraît la plus radicale est celle de Freud, dans le passage, dont il sent bien la nécessité, de la psychologie à la *métapsychologie*, c'est-à-dire à ce que l'on repère, dans son œuvre, comme les deux topiques, successives, de l'« appareil psychique ». Cependant, outre que cette « solution » suppose un proces-

sus *aveugle*, seulement guidé, dans la première topique, par une téléologie des fonctions vitales, et dans la seconde topique, par la double téléologie extrêmement complexe de la « pulsion de vie » et de la « pulsion de mort », il ne s'agit là, chaque fois, que d'une *modélisation* en laquelle le sens des termes intervenant dans le modèle reste indéfini ou *supposé* connu. Certes, ces modèles ont une fonction à la fois unificatrice et explicative (quasiment au sens des sciences de la nature, comme Binswanger l'a justement reproché à Freud), et ils peuvent aider, en ce sens, à la compréhension de tel ou tel cas particulier. Mais c'est sans doute, selon nous, au détriment de la *Deutung*, de la dotation de sens et c'est pour le coup qu'il y a ici glissement des frontières, non pas seulement de la *Deutung* sur l'expérience, mais, poussant trop loin, glissement des frontières de la compréhension « psychologique » (appuyée sur la métapsychologie) sur la *Deutung* – les connexions idéelles de sens ne devenant pleinement sensées pour le factice concret qu'en étant intégrées dans la théorie d'un « appareil », c'est-à-dire d'un *artefact sans aucun statut phénoménologique*. Et comble d'insatisfaction pour le phénoménologue, cet artefact est censé fonctionner tout seul, comme un automate qu'il ne s'agirait que de bien régler. À la limite, ce n'est que le conflit de cet automate avec un autre automate mieux « réglé », celui de l'analyste, qui sera conduit à ramener le premier à un « fonctionnement » plus « équilibré ». Nous n'examinerons donc pas ici ce type de « solution ». D'autant moins que, même s'il redistribue autrement les termes et les rapports dynamiques des termes de la psychologie, il continue de les utiliser sans critique, comme les variables d'un même problème structural, et ne procède pas, dès lors, à l'*épochè* hyperbolique dont nous sentons la nécessité.

2) Puisque, selon Binswanger, la compréhension psychologique consiste à convertir les connexions réelles (*real*) de vécus en connexions idéelles de sens du contenu même de ces vécus, on peut être tenté de recourir, pour mieux mesurer le sens de la « réinjection » de la psychologie dans la psychanalyse, à ce que Husserl a visé, dans les années vingt, avec la psychologie phénoménologique, apparemment plus neutre que les constructions de la métapsychologie freudienne, et censée se déployer exclusivement, quant à elle, dans la sphère idéelle. Nous savons déjà que c'est là une voie impraticable dans la mesure où la psychologie phénoménologique, censée être éidétique, se montre en fait impuissante devant le problème de la facticité et de la singularité du sujet humain vivant concret. À la limite, d'ailleurs, comme nous le verrons, Husserl sera conduit à reconnaître que la psychologie phénoménologique comme telle n'existe pas, que, rigoureusement envisagée, elle se confond finalement avec la phénoménologie transcendantale. Mais précisément, et c'est cela qui nous préoccupera dans la Ière section, cela conduit à un rebondissement fort intéressant de la question : c'est la phénoménologie transcendantale husserlienne elle-même qui se montrera impuissante face à la question de la facticité humaine, donc aussi face à la question de l'intersubjectivité transcendantale *concrète*. Il nous faudra voir à la fois *pourquoi* et *comment*, et ce, pour envisager en quel sens il faut procéder à sa *refonte*, au sein d'une phénoménologie transcendantale reprise à sa racine, pour qu'il y ait une place et un statut phénoménologique positif pour la question de la facticité. L'impossibilité, que nous montrerons à même certains

textes husserliens, d'une éidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale concrète, porte bien, en effet, mais «en négatif», la trace de ce que nous nommerons une *interfacticité* transcendantale.

3) La troisième possibilité est celle qui sera systématiquement explorée par Binswanger lui-même à la suite de sa lecture de *Sein und Zeit* où, on le sait, la facticité du Dasein joue un rôle central, et qui, par là, paraît en mesure d'offrir un nouveau départ à la suite des apories husserliennes (comme l'a d'ailleurs cru Heidegger lui-même). Mais cela posera, nous le verrons, au moins deux ordres de problèmes. *D'une part*, prendre la facticité du Dasein comme point d'entrée dans le problématique qui semble bien mettre hors circuit toute psychologie, ne signifie pas, *ipso facto*, considérer la facticité comme irréductible singularité, même si la distinction est faite entre le soi (l'*ipse*, le *Selbst*) et le Moi, mais paraît bien plus la prendre en compte comme *structure* en général, valable *a priori* pour toute «inscription» singulière. Quand Heidegger en vient (nous l'analyserons) à la «résolution» (*Entschlossenheit*) et à son *kairos* (*Augenblick*), la question restera toujours en suspens de savoir *à qui* il revient de «décider»: au Dasein ou au sujet singulier (auto-référé comme Moi), et surtout à qui il revient d'*effectuer* le passage des pures possibilités existentiales (d'exister) à l'être-jeté (*Entworfenheit*) dans l'une ou l'autre de ces possibilités. Il nous reviendra de montrer que l'allure «héroïque» du Dasein installé dans son «authenticité» (*Eigentlichkeit*) vient sans doute de ce que le Dasein en chacun de nous est comme le *daimon* grec (tragique) chaque fois en nous, qui est le seul à «décider» de notre «destin» (*Schicksal*), et que cela ne résout qu'en partie le problème que nous nous posions initialement. *D'autre part*, ce qui renforce l'impression que le Dasein dans *Sein und Zeit* fonctionne plutôt comme une structure, c'est que le Dasein n'a jamais été conçu, par Heidegger, comme *étant* aussi un *leib* et un *Phantasieleib* – le *Leib*, il peut tout juste «l'avoir», et ce, en conformité avec sa structure. Cela a pour effet que l'on ne trouve place, nulle part, dans l'analytique existentiale, pour la *phantasia*, et pour ce qui devrait être l'«atmosphérisation» du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib*, donc nulle place pour la mise en jeu de la *Spaltung*, et corrélativement, pour l'irréalité de la *fiction*. Cela ne veut pas dire, nous le verrons, qu'il n'y ait en un sens *Spaltung* entre le «on» (*Man*) et le «soi» véritable du Dasein, et même entre celui-ci tel qu'il se reprend véritablement et son *Unheimlichkeit* (son «inquiétante étrangeté»), mais jamais celle-ci ne sera portée au compte de la *phantasia* ou de l'élément irréel et atmosphérique de l'imagination et du *Phantomleib*. L'analytique existentiale est sans fiction: il n'y a en elle que l'illusion ou l'erreur de croire «se posséder» soi-même, que ce soit dans l'être-jeté factice ou dans le «on». Le Dasein n'est donc pas sujet aux ruses de la fiction, ou plutôt à ses pièges, ou alors il ne l'est que massivement, à l'insu de Heidegger lui-même. Il nous reviendra dès lors de montrer, en particulier à partir de Descartes, que l'illusion comme *fiction opérante* peut jouer, dans l'intimité du sujet lui-même, ou au cœur même du Dasein, en tant que figure de l'*altérité* du Dasein à lui-même – mais ce sera alors à la condition qu'il soit aussi ou qu'il «existe» aussi transitivement et indissolublement la *Leiblichkeit* de son *Leib*, de son *Phantasieleib* et de son *Phantomleib*.

Nous ne pouvons ici aller plus avant dans ces remarques, qui trouveront leur développement systématique dans la IIe section. Il nous faudra passer par là avant d'envisager de manière critique l'anthropologie binswangerienne – la base théorique de tous ses travaux sur les psychoses – telle qu'elle est exposée systématiquement dans les *Grundformen und Erkeintnis menschlichen Daseins*, où Binswanger élargit l'analytique existentiale de manière considérable, d'une part par toute une analytique de l'amour (*Eros*) qu'il place au fondement de sa conception, d'autre part par l'élaboration de toute une chaîne de médiations essentielles entre l'«inauthenticité» du «on» et l'«authenticité» du soi se tenant au lieu d'ouverture (*Erschlossenheit*) et de résolution du Dasein «face à» lui-même – médiations déclinées selon les différentes flexions qui s'enchaînent du «prendre par» (*Nehmen bei*). En ce sens, l'anthropologie binswangerienne sera plus proche de la phénoménologie que la spéculation déjà métaphysique de *Sein und Zeit*, mais, nous le montrerons, dans la mesure où elle restera fortement imprégnée par la pensée de Heidegger, elle se montrera pareillement inapte à résoudre les deux ordres de problèmes qui se posent à propos de l'analytique existentiale. En particulier, il sera frappant de constater, d'une part que l'un des reproches de Binswanger adressé à Freud a été que celui-ci accordait une place et un rôle trop grands à la *phantasia*, et d'autre part que la conception est triviale de la *phantasia* comme «représentation» de la *Vorhandenheit* ou – pour accorder sur ce point le maximum à Binswanger – de la *quasi-Vorhandenheit* – signe qu'il est resté inféodé aux trois modes d'être fondamentaux, *Zuhandensein*, *Vorhandensein* et *Dasein*, dégagés par Heidegger. Corrélativement, il ne faudra pas s'étonner que la conception binswangerienne du *Leib* soit restée incomplète, parfois indécise et imprécise (ce que permet certes la langue allemande) même s'il a, selon nous, parfaitement compris ce qu'il faut entendre (et que nous reprendrons pour notre part) par *Leibhaftigkeit* en tant qu'«impressionnabilité» – retenant dans ses plis et replis les affects en excès (traumatiques). Il reste cependant qu'en dehors des ruses possibles du «prendre par», Binswanger s'est montré fort peu sensible aux pouvoirs illusionnants de la fiction – ainsi, tout comme pour Heidegger, les pouvoirs de simulation par l'imagination lui semblent étrangers : il est étonnant de voir, par exemple dans son analytique de l'Amour, la confiance qu'il accorde aux témoignages littéraires, alors que l'amour est bien l'un des lieux par excellence où l'on «se monte le coup».

Quoi qu'il en soit, ces examens critiques nous permettrons de mieux cerner, avec les nuances et les médiations nécessaires, la question qui nous pousse et qui est celle du *qui* de l'humain dans les tribulations de sa vie et de son existence.

Avant d'en passer à ces deux sections, dont on perçoit par ces remarques la complexité des questions et de leurs implications réciproques, nous voudrions, pour clore cette introduction, poser abruptement la question du *qui*, c'est-à-dire celle de l'aperception transcendantale immédiate, dans toute son acuité. Pour cela, nous nous aiderons d'un texte du jeune Antonin Artaud : très peu se sont comme lui, interrogés sur le qui et l'aperception dans la *Spaltung* avec une telle intelligence et une telle précision. Il s'agit là en fait, nous allons le voir, d'un véritable témoignage phénoménologique.

§ 3. La rupture de l'aperception transcendantale immédiate dans la *Spaltung* : le cas Antonin Artaud

Nous reprendrons et commenterons, de *L'ombilic des limbes*[8], le long texte de la note à la « Lettre à Monsieur le Législateur de la loi sur les stupéfiants » (pp. 67-68), et qui concerne, écrit, Artaud, « le sentiment de ma vie physique ». Lisons la première partie de la note, où il est très clairement question de la schizophrénie :

> « Je sais qu'il existe des troubles graves de la personnalité, et qui peuvent même aller pour la conscience jusqu'à la perte de son individualité : la conscience demeure intacte mais ne *se* reconnaît plus comme *s'*appartenant (et ne se reconnaît plus à aucun degré).
> « Il y a des troubles moins graves, ou pour mieux dire moins essentiels, mais beaucoup plus douloureux et plus importants pour la personne, et en quelque sorte plus *ruineux* (souligné par Artaud) pour la vitalité, c'est quand la conscience *s'*approprie, reconnaît vraiment comme *lui appartenant* toute une série de phénomènes de dislocation et de dissolution de ses forces au milieu desquels sa matérialité se détruit.
> « Et c'est à ceux-là même que je fais allusion
> « Mais il s'agit seulement de savoir si la vie n'est pas plus atteinte par une *décorporisation de la pensée* avec la conservation d'une parcelle de conscience, que par la projection de cette conscience dans un indicible ailleurs avec une stricte conservation de la pensée. Il ne s'agit pas cependant que cette pensée joue à faux, qu'elle déraisonne, il s'agit qu'elle se produise, qu'elle jette des feux, même fous. Il s'agit qu'elle existe. Et je prétends, moi, entre autres, que j'ai pas de pensée.
> « Mais cela fait rire mes amis.
> « Et cependant ! » (pp. 67-68, nous soulignons)

Ne pas avoir de pensée : qu'est-ce que cela veut dire ? C'est cela qu'Artaud va s'efforcer d'expliquer en une page authentiquement phénoménologique :

> « Car je n'appelle pas *avoir de la pensée*, moi, voir juste et je dirai même *penser* juste, avoir de la pensée, pour moi c'est *maintenir* sa pensée, être en état de se la manifester à soi-même et qu'elle puisse répondre à toutes les circonstances du sentiment et de la vie. Mais principalement *se répondre à soi*. » (p. 68 ; c'est Artaud qui souligne)

« Être en *état* de *se* manifester *sa* pensée *à soi-même* », être en état « qu'elle *puisse* répondre à toute les circonstances du sentiment et de la vie » et surtout « *se répondre à soi* » : c'est là, très clairement, une expression de ce que nous nommons l'aperception transcendantale immédiate de la conscience comme *possibilité* jamais défaillante de la réflexion, c'est-à-dire, puisqu'il s'agit aussi du sentiment et de la vie, du *cogito*. Celui-ci, déjà chez Descartes d'ailleurs, est toujours *incarné* : il y a bien, selon la belle expression de Valéry, un « corps de la pensée », c'est-à-dire, dans nos termes, une *Leiblichkeit* (et une *Phantasieleiblichkeit* dans les cas où elle « jette des feux » même « fous ») de la pensée. Or c'est cela même qui, chez Artaud, défaille, et c'est cela même qu'il tente d'expliquer à ses « amis » comme un « indéfinissable et trouble phénomène » qui le fait se sentir être « une ombre », avec « l'esprit horriblement en arrêt » (cf. *ibid*). Que se passe-t-il donc proprement ?

---

8. Publié in A. Artaud, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1956, pp. 49-81. Tout le texte mériterait des commentaires.

> « Oui, ma pensée se connaît et elle désespère maintenant de s'atteindre. Elle se connaît, je veux dire qu'elle se soupçonne ; et en tout cas elle ne se sent plus. Je parle de ce minimum de vie pensante et à l'état brut,- non arrivée jusqu'à la parole, mais capable au besoin d'y arriver,- et sans lequel l'âme ne peut plus vivre, et la vie est comme si elle n'était plus. » (*ibid.*)

Nul doute, d'après ce qui précède, que la « vie physique » ou « substantielle » de la pensée n'en soit la vie *incarnée*, c'est-à-dire proprement vécue, et dont le vécu, soutenu par l'aperception transcendantale immédiate, est toujours susceptible, *potentiellement*, de réflexion – et la pensée est même prise ici à l'état naissant, non encore advenu à la parole, mais susceptible d'y arriver. Tout au plus, dans le cas Artaud, cette pensée peut-elle se soupçonner, mais non pas comme la pensée du sujet Artaud, tout au contraire comme une pensée qui ne lui appartient pas, qu'il « n'a pas », parce qu'elle *ne se sent pas*. Dès lors, « l'âme ne peut plus vivre » ou plutôt sa vie est « comme si elle n'était pas », c'est-à-dire une vie fantomatique, marquée du sceau d'irréalité de l'imagination : dans nos termes, *dérobée* dans le *Phantomleib*, en sécession (*Spaltung*) par rapport au *Leib* et au *Phantasieleib*, avec une *rupture* corrélative *de l'aperception transcendantale immédiate* – rupture en voie d'être consommée dans la schizophrénie. Qu'il s'agisse bien de la rupture de l'aperception transcendantale immédiate, et de la désincarnation de la pensée (prise ici dans son sens le plus général, comme chez Descartes) dans le *Phantomleib*, c'est ce qu'atteste encore le passage suivant :

> « Mais penser c'est pour moi autre chose que n'être pas tout à fait mort, c'est se rejoindre à tous les instants, c'est ne cesser à aucun moment de se sentir dans son être interne, dans la masse informulée de sa vie, dans la substance de sa réalité, c'est ne pas sentir en soi ce trou capital, d'absence vitale, c'est sentir toujours sa pensée égale à sa pensée, quelles que soient par ailleurs les insuffisances de la forme qu'on est capable de lui donner. Mais ma pensée à moi, en même temps qu'elle pèche par faiblesse, pèche aussi par quantité. Je pense toujours à un taux inférieur. » (*Ibid.*)

Penser, encore une fois, c'est du même coup vivre comme être incarné, car c'est rejoindre les pensées à l'état le plus inchoatif pour leur donner forme (peu importe en l'occurrence que celles-ci soient insuffisantes) comme à ces *mêmes* pensées, assurées de leur mêmeté par la continuité sous-jacente de l'aperception transcendantale immédiate qui est à la fois possibilité de la réflexion du « se sentir dans son être interne » et possibilité de suivre la même pensée, de suivre son développement, sa temporalisation en présence dans la recherche du sens. Le « trou capital » dont parle Artaud est donc bien la rupture de cette aperception, mais en même temps nous l'avons vu, la fracture (*Spaltung*) de la *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* par la *Phantomleiblichkeit* où la pensée se perd, ou bien, si elle ne se perd pas, où elle paraît comme celle *d'un autre*.

La conséquence importante que nous en tirons provisoirement est qu'il y a une complicité énigmatique, qu'il faudra interroger, entre la continuité de l'aperception transcendantale immédiate comme possibilité de la réflexion et de la temporalisation de la pensée en présence – possibilité ou potentialité qui ne défaille pas dans le cas normal –, et la continuité de la *Leiblichkeit* et de sa vie comme continuité du *Leib*, du *Phantasieleib*, et en même temps du *Leibkörper* institué dans la

Stiftung intersubjective. À l'inverse, cette conséquence est tout aussi bien que la rupture de continuité de la *Leiblichkeit* est introduite par le *Phantomleib*, tout comme la rupture de continuité de l'aperception transcendantale immédiate est sans doute due à ce que, dans la *quasi-vie* au *Phantomleib*, il n'y a précisément *pas d'aperception transcendantale immédiate*, fût-elle autre (*gespaltet*, «dissociée» de celle de la conscience) ou fût-elle celle d'un autre : si la pensée peut paraître comme celle *d'un* autre, c'est d'un autre illocalisé et désincarné, partout et nulle part, dépourvu d'aperception propre et non pas d'un autrui ; à savoir celle d'une *sorte de double*, dont l'existence, on l'a déjà vu, ne peut elle-même être qu'irréelle ou fantomatique, non susceptible, précisément, d'*Einfühlung*, mais terriblement susceptible d'emprise sur le vécu et la pensée, par la sorte de renversement, que nous avons observé, mais qui est ici à l'extrême, de la quasi-*Einfühlung* vidant le Moi (le *Leib* et le *Phantasieleib*) de la «substance» même de son «vivre». Si tel est le cas, peut-on dire, la *Spaltung* est en effet parvenue à l'extrême de son opération. Extrême flottant puisque dans son cas, qu'il tente d'expliquer, Artaud en est encore à pouvoir sentir et décrire ce qui se passe avec une saisissante lucidité. Il lui reste encore un *qui* pour s'apercevoir que ce *qui* lui-même (avec son quoi) lui échappe. Simplement le clignotement phénoménologique du soi de l'aperception transcendantale n'est pas ici quelque chose de méthodiquement effectué «en pensée» par la phénoménologie, mais quelque chose qui est, pour ainsi dire, «vécu dans sa chair» comme *interruption* sans cesse renaissante «à son corps défendant». Cette dernière remarque devra nous conduire à de plus amples développements. De toute manière, il nous faudra tenir compte, dans la suite, de la *possibilité*, qui est en réalité elle-même *factice*, de *rupture* de l'aperception transcendantale immédiate, et analyser ce qui lui correspond dans la «sphère» des affects recelés par la *Leibhaftigkeit* (l'affectivité) en sécession.

Ière section

DE L'IMPOSSIBILITÉ DE LA PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE À L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE EIDÉTIQUE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTALE CHEZ HUSSERL. PROLÉGOMÈNES POUR UNE INTERFACTICITÉ TRANSCENDANTALE

CHAPITRE I

Le problème de la psychologie phénoménologique : La question de la positivité psychique et de sa réduction à la subjectivité transcendantale

§ 1. La psychologie phénoménologique et la question de la positivité psychique

Pour la commodité de l'exposé, et parce qu'il porte de fort intéressantes annotations de Heidegger, nous entrerons dans la problématique en abordant le texte de la seconde élaboration de l'article « Phénoménologie » destiné à l'*Encyclopaedia britannica*[1], dans sa deuxième section (intitulée : « Psychologie phénoménologique et phénoménologie transcendantale »), après son introduction historique, d'où se dégagent la question du rapport entre positivité et transcendantalité (cf. Hua IX, 267), et la définition de la psychologie phénoménologique comme « connaissance purement psychologique (eidétique) dans le champ de la positivité psychique (*seelisch*) – de la positivité psychique singulière et interpersonnelle » (Hua IX, 270). Dans ce cadre, la psychologie phénoménologique peut servir, pédagogiquement, de propédeutique à la phénoménologie transcendantale, celle-ci exerçant « la méthode de la réduction phénoménologique-transcendantale qui élève l'ensemble de la positivité sur le sol philosophique » (*ibid.*). Nous allons déployer les problèmes que cela pose au cours de la lecture des dernières pages (Hua IX, 271-277) de cette seconde version. Ce seront déjà, nous allons le voir, les problèmes posés par les rapports du *Faktum* et de l'*eidos* dans le cadre de la description des vécus de la conscience – la psychologie phénoménologique reprenant les questions de l'eidétique de la « région » conscience mises en jeu en 1913 dans *Ideen* I :

> « L'élaboration de l'idée d'une psychologie phénoménologiquement pure a montré la possibilité de dévoiler, dans une réduction phénoménologique conséquente, le proprement essentiel des sujets psychiques dans une généralité eidétique, selon toutes ses formes possibles. [...] Même si [elle n'est] pas une psychologie empirique de l'homme factice, cette psychologie phénoménologique-eidétique paraît cependant bien appelée à clarifier concrètement et jusqu'à son terme le sens d'être d'un monde en général. » (Hua IX, 271-272)

Deux questions vont se poser : 1) Une telle psychologie phénoménologique, qui est eidétique, peut-elle effectivement embrasser l'ensemble des vécus de *toute* conscience *possible* ? 2) Puisqu'elle s'exerce en régime de réduction phénoméno-

---

1. Publiée dans E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, La Haye, 1962, pp. 256-277. Nous citerons désormais par Hua IX suivi de l'indication de page, dans le cours de notre texte.

logique conséquente, qu'est-ce qui la distingue de la phénoménologie transcendantale proprement dite ? Comme nous l'avons déjà indiqué, la réponse à ces deux questions est, pour la première, négative, pour la seconde : rien. Il reste à savoir plus précisément pourquoi et comment.

Tout d'abord, voyons ce qui concerne la réduction psychologique phénoménologique. Elle consiste à « mettre hors jeu » pour chaque âme (*psyché*) le monde qui vaut pour elle comme étant, donc à inhiber la croyance (*Glauben*) qui le concerne, et à examiner, par exemple, le vécu de perception en général (où s'opère la réduction de tel ou tel vécu de perception à son *eidos*, que ce vécu le soit par moi ou par un autre). Par là semblent se dégager l'être et la vie des âmes comme telles, la *psyché* pure en tant que telle (cf. 272). Le problème est cependant le suivant :

> « Comme en tant que psychologues en général nous nous tenons encore dans la psychologie pure sur le sol de la positivité, nous sommes et nous demeurons chercheurs du monde ou d'un monde pur et simple, donc encore transcendantalement naïfs dans toute notre recherche : les phénomènes purement psychiques ont tous malgré leur pureté le sens d'être de faits réels (*real*) mondains, même si ce sont, dans la considération eidétique, des faits possibles d'un monde posé comme possibilité générale, mais dès lors aussi incompréhensible du point de vue transcendantal. » (Hua IX, 272-273)

Peut-on dire que de la sorte, la réduction phénoménologique-psychologique est simplement une réduction eidétique à l'*eidos psyché* et qu'elle est une réduction transcendantale impropre ? (*Ibid.*) Toute la question, on le voit, se condense dans celle de *la positivité* de la *psyché*. Rappelons que c'est la doctrine classique de Husserl que de soutenir que la subjectivité psychologique vient de la subjectivité transcendantale par une « auto-aperception mondanisante ». Il y a cependant ici un *hiatus* bien plus grave et plus profond que ce passage, pour ainsi dire, de la non-positivité transcendantale à la positivité psychologique : entre, d'une part, la positivité des faits réels mondains et la positivité psychologique, et d'autre part entre la positivité psychologique et la positivité eidétique. D'un côté, en effet, les faits psychiques n'ont pas le même sens d'être que les faits, par exemple, du monde extérieur (ce qui paraît justifier la considération d'une psychologie phénoménologique). D'un autre côté, par surcroît, il n'est pas sûr, et c'est là une objection majeure qui nous occupera tout au long, que la variation eidétique qui, rappelons-le, voit s'ébaucher les éléments de l'extension de l'*eidos* – comme « purs possibles *de l'imagination* », à l'infini – à partir de l'un *quelconque* d'entre eux pris comme *Vorbild* de la variation, conserve quelque chose de la positivité mondaine de la *psyché*. Le risque est grand que cette variation ne soit encore qu'empirique, fût-ce secrètement, donc non purement eidétique, dans la mesure précisément où ses éléments – les variantes de la variation – comportent encore subrepticement quelque chose d'empirique par l'«engagement» mondain. Le seul moyen d'y échapper serait de « découper » l'ontologie matérielle « régionale » de la *psyché* depuis une pure eidétique seulement possible dans le cadre de la phénoménologie *transcendantale*, c'est-à-dire par prélèvement d'une part des a priori subjectifs de la subjectivité transcendantale comme part « psychologique ». Autrement dit, si la positivité psychique fait encore partie du monde, elle doit elle-même être englobée dans l'*époché* phénoménologique du monde, après quoi seulement elle pourra être

dévoilée à la fois dans son sens d'être et dans ses légalités eidétiques *locales*. Dans ce cas, l'*épochè* phénoménologique psychologique est incomplète, naïve en effet du point de vue transcendantal car confondant subjectivité psychologique et subjectivité transcendantale ou, en des termes qui sont encore husserliens, cogito psychologique et cogito transcendantal – il faudra bien en effet recourir à ce dernier si l'on veut que le transcendantal ne se réduise pas au vide d'une non positivité absolue, et que le sens d'être du monde (et de la *psyché*) cesse d'être « incompréhensible ».

La question rebondit donc sur la question de la différence entre réduction psychologique et réduction transcendantale. Dans celle-ci, écrit Husserl :

> « [...] j'inhibe dans la même universalité toute question positive, tout jugement positif et j'inhibe l'expérience naturelle universelle comme sol et prévalidité des jugements possibles. Mon interrogation exige d'une part d'éviter le cercle transcendantal : présupposer ce qui se tient hors de la question [comme] ce qui est englobé par la généralité de la question elle-même. Et elle exige d'autre part la réduction au sol de validité que la question comme telle présuppose : la subjectivité pure comme source de sens et de validité. J'ai donc comme phénoménologue transcendantal, non pas mon ego comme âme, un terme qui présuppose déjà en son sens un monde étant du possible, mais l'ego transcendantal en lequel aussi cette âme avec son sens transcendantal se crée, à partir d'effectuations de conscience cachées, le sens et la valeur qu'elle a pour moi. » (Hua IX, 273-274)

On ne peut donc éviter le cercle transcendantal de la positivité psychologique qu'en pensant que celle-ci doit tomber elle-même sous le coup de la réduction transcendantale, et qu'il faut pour autant passer à un autre registre de « positivité », celui de la subjectivité transcendantale et du moi (de l'ego) transcendantal, en tant que constituant lui aussi, quoique de manière cachée (à l'attitude psychologique) la positivité psychologique, relevant du monde. C'est dès lors le statut de cette « positivité » transcendantale qui devient problématique, ainsi que le fait remarquer Heidegger (note publiée en bas de page) :

> « Est-ce qu'un monde en général n'appartient pas à l'essence de l'ego pur ? Cf. notre conversation de Todtnauberg <1926> sur " l'être-dans-le monde" (*Sein und Zeit* I, § 12, § 69) et la différence essentielle d'avec l'être-disponible (*Vorhandensein*) "à l'intérieur" d'un tel monde. » (Hua IX, 274)

À quoi il faut ajouter l'annexe II (à la lettre de Heidegger à Husserl du 22 octobre 1927 que W. Biemel a judicieusement publiée dans le même volume) :

> « Le *premier* [point] dans l'exposition du problème transcendantal est la clarification de ce que veut dire l'"incompréhensibilité" de l'étant.
> « À quel égard l'étant est-il incompréhensible ? c'est-à-dire quelle requête de compréhensibilité est-elle possible et nécessaire ?
> « Eu égard à quoi cette compréhension est-elle conquise ?
> « Que veut dire ego absolu dans sa différence d'avec l'ego purement psychique ?
> « Quel est le genre d'être de cet ego absolu – en quel sens est-il *le même* que le Moi chaque fois factice ; en quel sens *n*'est-il *pas* le même ?
> « Quel est le caractère de la position en laquelle l'ego absolu est du *posé* ? Dans quelle mesure aucune positivité (état d'être posé) ne se trouve-t-elle pas ici ?
> « L'universalité du problème transcendantal. » (Hua IX, 602)

Nous retrouvons là une bonne part de nos questions. La première (dans la remarque en bas de page) concerne la différence de sens et de statut phénoménologiques de la positivité, selon qu'il s'agit de celle de ce qui est « intra-mondain » (*Vorhandensein*) ou de celle de la *psyché*. On sait que pour Heidegger, dans ce dernier cas, il s'agira de la positivité *ontologique* du *Dasein*, et c'est cela même qui l'amène à se demander si l'ego pur est pour sa part « extra-mondain » – question que l'on peut refuser depuis la conception husserlienne de la subjectivité transcendantale en tant que structure universelle d' apriori eidétiques transcendantaux-subjectifs englobant, parmi toutes les variantes possibles (purs possibles de l'imagination) de l'ego et du monde, tel ou tel ego factice de tel ou tel monde (donc aussi cet ego que je suis et ce monde où je vis) comme variantes *quelconques*, facticement réalisées, de cette même structure globale d'apriori eidétiques. Mais nous verrons que cela pose des problèmes considérables à d'autres égards.

La seconde question nous paraît moins importante puisqu'on peut y répondre en disant: 1) que l'incompréhensibilité de l'étant ne l'est que de sa factualité (de son sens d'être factuel) dans l'attitude naturelle ; 2) que cette incompréhensibilité n'est telle que dans l'attitude naturelle (et la psychologie), et requiert déjà, par là, soit de l'explication, soit de l'explicitation, c'est-à-dire le recours à une source cachée de sens, laquelle, c'est le statut même du transcendantal husserlien, fonctionne en réalité déjà, mais de façon à elle-même obscure et floue pour l'attitude naturelle ; 3) que c'est donc le transcendantal qui est à la fois source et milieu (médium) du sens qui, implicitement et *potentiellement* là dans l'attitude naturelle, requiert d'être actuellement dévoilé, mais dans une démarche en zigzag phénoménologique qui ne peut jamais arriver à son terme, à saturation du sens, étant donné l'infinité du champ transcendantal de la subjectivité transcendantale (les multiplicités infinies de variantes eidétiques).

La troisième question, posée en deux temps, est la plus importante. Elle concerne cette fois le sens et le statut phénoménologique de la positivité, selon qu'il s'agit de celle de la *psyché* (de l'ego psychologique) ou de celle de la subjectivité transcendantale (l'ego transcendantal ou « absolu »). Il n'est pas sûr, nous le verrons, que, au bout du compte, Husserl ait apporté une réponse satisfaisante à cette question. Si déjà la positivité psychologique ne relève pas de celle du *Vorhandensein*, mais pour Heidegger, manifestement, du *Dasein*, de quoi relève donc la « positivité » transcendantale ? Celle-ci, dira Husserl, est être ultime, ou sens ultime de l'être dans le *sum* du *cogito*, *sum* transcendantal, assurant le champ transcendantal (de l'eidétique transcendantale, c'est-à-dire pure) pour ainsi dire de sa « consistance ontologique ». Relevons seulement ce point très important, crucial même, que Heidegger semble ignorer : cet ego transcendantal (tout comme, par contre-coup, l'ego psychologique) *ne se pose pas nécessairement lui-même* : il est d'abord l'ego de l'aperception *transcendantale* immédiate, seulement *susceptible* d'être posé dans la perception (interne) et en général dans *toute effectuation consciemment opérée* par un Moi (avec « prise d'attitude », *Stellungnahme*) ; il peut ensuite passer au registre de la *non positionnalité* dans la *phantasia*, et avec lui, le Moi psychologique, dans *l'élément fictif* (irréel, nul, indifférent par rapport à l'être ou au non-être) *de l'imagination* (dans le simulacre fantomatique du

Bildobjekt auquel répond le *Phantomleib*). On voit clairement par là, déjà (avant que nous n'y revenions longuement), de quels chemins possibles se coupe Heidegger, mais aussi, en ce qui concerne Husserl, *toute la problématicité, extrêmement complexe, de la «positivité» transcendantale qui peut aller jusqu'à une «positivité» non positionnelle, sans position ni auto-position* – ce pourquoi, dans ce cas, nous mettons le terme de positivité entre guillemets phénoménologiques. C'est sur ce point que les questions heideggeriennes trahissent la relativité de leur pertinence : finalement, nous allons le voir, c'est parce que Heidegger (et, nous le montrerons, Binswanger, quoique à sa manière puisqu'il a conçu une «métaphysique» de l'*Eros*) ne conçoit pas d'autre mode d'être que le *Zuhandensein*, le *Vorhandensein* et le *Dasein* qu'il ne peut comprendre l'ego transcendantal, et qu'il sera même conduit à le supprimer, emportant le bébé (la conscience) avec l'eau du bain (le Moi comme transcendantal et comme psychologique). Tout tient, au fond, et nous y reviendrons abondamment, à ce que le mode d'être de la *phantasia* (et de l'imagination) *ne relève pas* du *Vorhandensein*.

Quoi qu'il en soit, la différence entre ego psychologique et ego transcendantal n'est encore que formellement éclaircie par Husserl. Il livre cependant le cœur de son explicitation dans le passage suivant :

> «Mais cela réside précisément dans l'*habitualité* de l'attitude psychologique que nous nommons sa positivité, qu'à chaque pas, *toujours à nouveau (von Neuen)* mais demeurant *latente*, l'*aperception monde* soit accomplie ou *demeure* en accomplissement, pour laquelle est inséré tout ce qui devient spécialement thématique comme mondain.» (Hua IX, 274 ; nous soulignons)

Il faut lire ce passage de près, car il contient beaucoup de choses. Tout d'abord, la positivité de la *psyché* réside dans l'habitualité à l'aperception du monde, corrélative, par sa *continuité*, son renouvellement et sa latence, de l'aperception transcendantale immédiate. Il y faut autrement dit, une Histoire transcendantale, en laquelle a lieu la *Stiftung*, l'institution de l'aperception du monde avec ses habitus et ses sens sédimentés – la continuité de cette aperception est la continuité de cette *Stiftung*, ou bien toujours potentiellement là, ou bien réactivée à neuf par l'accueil et la mise en sens de l'une ou l'autre donnée de monde. Contrairement donc à ce que remarque Heidegger (note 2 de Hua IX, 274), il ne s'agit pas ici d'un *Vorhandenes*, d'un présent disponible, mais d'un *Fungieren* anonyme ou d'une effectuation de sens en laquelle le sens demeure pour l'essentiel impliqué ou implicite comme *sens d'être*, précisément, du monde. Il n'est donc pas pertinent, ici, d'opposer comme le fait Heidegger à un *Vorhandensein*, un *Nicht-Vorhandensein*, celui du *Dasein* humain. Heidegger n'a manifestement pas compris le sens husserlien de l'ego transcendantal et de la conscience transcendantale, et même, pourrait-on dire, le sens husserlien du transcendantal dans la continuité anonyme de son «fonctionnement» (*Fungieren*) – continuité temporelle, le plus souvent en puissance, et corrélative de la *Stiftung*. Tout au contraire, Husserl vise précisément, avec la *Weltapperzeption* (ou même, comme il l'écrit, l'«*Apperzeption Welt*»), quelque chose par quoi l'ego, justement, se trouve «dans le monde». Il s'agit d'une autre positivité que celle de l'étant «disponible» : celle d'une aperception qui est en habitus, avec le *sens d'être* du monde sédimenté. Tout

tient, pour Husserl, à ce que ce sens d'être du monde ne coïncide pas avec le sens d'être transcendantal du *sum*. Croire à cette coïncidence, c'est être la proie d'une *naïveté transcendantale*.

> «C'est le genre propre principiel de la réduction transcendantale que, d'avance et d'un seul coup, dans une volonté théorique universelle, elle inhibe cette naïveté transcendantale qui règne encore dans la psychologie pure, qu'elle embrasse avec cette volonté toute la vie actuelle et en habitus (scil. potentielle).» (*Ibid.*)

Cette volonté, dont Heidegger interroge à bon droit le statut (note 3 de Hua IX, 274), et que l'on pourrait dire «transcendantale», est ce qui, pour Husserl est nécessaire à la *Stiftung* proprement phénoménologique, c'est-à-dire à l'institution de l'habitus à *effectuer* méthodiquement la réduction transcendantale. Elle n'est donc pas elle-même psychologique, même si elle doit avoir des effets réels dans la «psychologie» du phénoménologue. Elle vient en réalité du champ transcendantal toujours *fungierend*, même de façon latente ou cachée, c'est-à-dire plus particulièrement du cogito transcendantal qui *peut* toujours s'effectuer sur la base de l'aperception transcendantale immédiate – et ceux-ci, quoi qu'en dise Heidegger (note 1 de Hua IX, 275), ne relèvent précisément pas de la positivité du *Vorhandenes*.

C'est ainsi que Husserl peut écrire que si j'effectue la réduction transcendantale pour moi-même,

> «je ne suis dès lors pas Moi humain, bien que je ne perde rien du contenu essentiel propre de mon âme pure (donc du purement psychologique). N'est mise entre parenthèse que la position en validité que j'ai effectuée dans l'attitude "Moi, cet homme" et "mon âme dans le monde", mais pas ce poser et cet avoir en validité *comme vécu*. L'ego ainsi réduit est bien mon Moi, dans toute la concrétion de ma vie, mais regardé directement dans l'expérience interne transcendantalement réduite – et à présent de façon effective l'ego concret qui est la présupposition absolue pour toute transcendance qui est pour "moi" en validité. De manière évidente, il est en fait en sa propriété (*Eigenheit*) réduite un champ d'expérience formé en soi avec tous ses corrélats intentionnels, et offre ainsi pour moi le sol d'expérience le plus fondamental, premier, pour une recherche transcendantale. L'expérience transcendantale n'est rien d'autre que le monde objectif transcendantalement réduit ou, ce qui est équivalent, l'expérience purement psychologique transcendantalement réduite.» (Hua IX, 275, nous soulignons)

Texte classique où l'on voit bien que si le champ d'expérience (de vécu) transcendantale du moi transcendantal est «fermé sur soi», c'est qu'il est une totalité *sans dehors* qui englobe à la fois, sous le signe de la réduction, le monde et la *psyché*. C'est la multiplicité infinie des rapports intentionnels entre ces *deux* derniers qui, passée au crible de la réduction eidétique (sans quoi nous n'aurions qu'une poussière de rapports), constitue la multiplicité infinie des *phénomènes* au sens husserlien – et rappelons que pour nous tout ne s'y ramène pas à des structures intentionnelles et que, dans cette mesure, comme nous l'avons amorcé dans *Phénoménologie en esquisses*, il faut concevoir le champ transcendantal comme structuré par différentes *Stiftungen* et différents registres architectoniques. Mais pour l'instant, la question n'est pas tout à fait là. Nous sommes en train de comprendre que la positivité de la *psyché* est strictement coextensive de, sinon identique à la positivité du monde, et que, corrélativement, se pose la question du sens et du statut phénoménologique de la «positivité» transcendantale.

Cela pose tout d'abord une difficulté bien connue :

> « Toute expérience purement psychique singulière donne une expérience transcendantale, la même quant au contenu, mais libérée de son sens "psychique" (donc real mondain), si nous exerçons après coup en elle la réduction transcendantale la purifiant du sens mondain. C'est précisément de cette manière que l'ego psychique se change en ego transcendantal qui se trouve en chacune de ses réflexions (transcendantales) se dévoilant toujours à nouveau dans des propriétés (*Eigenheiten*) transcendantales, tout comme l'ego psychologique [se trouve] toujours à nouveau – à la mesure de l'attitude réductive changée – dans des propriétés psychologiques. Ainsi se donne en évidence *cet étonnant parallélisme du psychologique et du transcendantal* qui s'étend sur tout ce qui est établi de façon descriptive et génétique… » (Hua IX, 275, nous soulignons)

Et la même chose vaut du passage de l'intersubjectivité psychologique à l'intersubjectivité transcendantale (cf. Hua IX, 275-276) – quoique, nous le verrons, dans ce cas, nous serons plongés au cœur de la difficulté avec l'articulation de la positivité à la *facticité*. Ce parallélisme pose problème puisque à ce compte, on peut se demander quel bénéfice on peut tirer de ce qui n'est, tout compte fait, qu'un *changement d'attitude*, par surcroît rendu instable – nous dirions "clignotant phénoménologiquement" – par l'identité des contenus. On sait que Heidegger proposera d'éviter l'aporie (mais pour la retrouver, nous le verrons, sous une autre forme) en partant de la positivité *ontologique* du Dasein humain, mettant hors circuit tout à la fois la psychologie phénoménologique et la phénoménologique transcendantale, cela, cependant, au détriment de la conscience et surtout, nous l'avons dit, du pouvoir intrinsèquement illusionnant de la fiction, indifférente à l'être et au non-être.

La solution de Husserl sera plutôt, nous allons le voir, dans la dissolution de la psychologie phénoménologique au sein de la phénoménologie transcendantale. Amorçons ce mouvement :

> « Mais si l'on prend d'emblée et d'un seul coup la réduction transcendantale (comme egologique et intersubjective), il n'en résulte absolument pas de psychologie comme terme intermédiaire, mais aussitôt la phénoménologie transcendantale comme science puisée purement à l'intuition transcendantale… et ce, en vertu de la nécessaire méthode eidétique, [d'une subjectivité ou intersubjectivité transcendantale] a priori possible, et rapportée à des mondes possibles comme corrélats intentionnels. » (Hua IX, 276)

L'essentiel, ici, comme nous le signalions, est dans la réduction eidétique. On sait que, pour être rigoureuse, pour dévoiler des *eidè* a priori, celle-ci doit s'effectuer parallèlement à la réduction transcendantale, l'empirique ne pouvant y être envisagé que comme une variante *quelconque* de la variation, comme un élément quelconque de l'extension de l'*eidos* de même statut que tout autre pur possible de l'imagination faisant partie de la même extension. Cela tend à ramener la « positivité » du transcendantal à celle, tout à la fois, de l'ego pur de l'aperception transcendantale et de l'*eidos*, constituant la subjectivité transcendantale (et l'intersubjectivité transcendantale censée lui être coextensive) comme champ infini de possibles cependant structurés a priori par des *eidè* et des « étagements » d'*eidè* ; celui-ci est à son tour tenu par l'ego de l'aperception transcendantale immédiate qui peut cependant, lui aussi, se retrouver dans le champ eidétique, comme *eidos ego*, censé être l'invariant de tous les ego *factices possibles* (qui ne

sont pas, a priori, psychologiques : cela posera à Husserl, nous le montrerons, les plus redoutables et les plus insurmontables difficultés) – possibles, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, *imaginables* (l'imagination de la facticité sera la source de ces difficultés). On voit mieux par là que si la psychologie doit être phénoménologique, c'est-à-dire non empirique, elle doit déjà être eidétique, et par là, si l'eidétique est prise en un sens rigoureux, s'absorber dans la phénoménologie transcendantale, pour ainsi dire comme l'une de ses disciplines eidétiques. Tout le problème, néanmoins, demeure, du fait qu'il faut continuer à distinguer la factualité positive des événements du monde (extérieur et psychique-real) et ce qui est susceptible de donner consistance à la positivité (facticielle ? Telle sera la réponse de Heidegger) de la *psyché* en tant que telle ou en général. Tout ce que nous savons depuis le texte husserlien que nous étudions, c'est que ce « donner consistance » ne peut venir que de la subjectivité (intersubjectivité) transcendantale. Serait-ce qu'ici pourrait se réamorcer autrement une interprétation de ce que Binswanger nommait « possible animé » ? D'autant plus que nous y traduisions « *seelisch* » par « animé » alors qu'ici nous le faisons par « psychique » – qui est presque la même chose puisque *anima* = *psyché*.

Pour Husserl, manifestement, la positivité de la *psyché* n'est pas, contrairement au point de départ heideggerien, celle, fût-elle ontologique, de la facticité. Ce sont ces deux sens de la positivité qu'il nous faut désormais confronter l'un à l'autre, dans une problématique complexe où la psychologie phénoménologique tend à s'évaporer devant la phénoménologie transcendantale, avec cela que celle-ci est peut-être plus « contaminée » qu'on le croit par la psychologie – cela eu égard à notre exigence, dégagée dans notre Introduction, de pratiquer l'*époché* phénoménologique hyperbolique de *toute* psychologie. Il faut reconnaître que finalement, dans ces textes, les termes de Husserl sont ambigus :

> « En fait toute vue (*Einsicht*) purement psychologique (...) est, selon tout son contenu, transcendantalement convertible, elle doit seulement prendre [son] pur sens par la véritable réduction transcendantale. En même temps se comprend à présent la signification propédeutique de la psychologie pure pour l'ascension vers la philosophie transcendantale. Pour des raisons essentielles facilement visibles l'humanité et tout homme singulier ont vécu tout d'abord tout à fait exclusivement dans la positivité, et ainsi la réduction transcendantale est-elle une manière de changer toute la forme de vie, changement qui excède complètement toute expérience de vie antérieure et qui, en vertu de son absolue étrangeté (*Fremdartigkeit*), est difficilement compréhensible quant à la possibilité et à la réalité effective. » (Hua IX, 276-277)

Et encore :

> « Si en elle (scil. la psychologie phénoménologique) le royaume des pures âmes est systématiquement ouvert, on a par là implicitement et aussi dans son contenu la teneur de la sphère transcendantale parallèle. Il n'est besoin, pour la transformation de son sens (*Umdeutung*) dans le transcendantal, que de la doctrine requise de la réduction transcendantale. » (Hua IX, 277)

À propos de « transformation de sens », Heidegger remarque, de façon cette fois très pertinente :

> « Mais est-ce que cette "*transformation de sens*" n'est pas cependant seulement l'application "*élargissante*" de la problématique transcendantale que vous trouvez incomplète-

> ment dans la psychologie pure, de telle sorte qu'avec l'insertion du psychique comme d'un lui-même transcendant, tout positif devient à présent problématique, – tout – le psychique lui-même et l'étant (monde) se constituant *en lui.*» (*Ibid.*)

Quant à nous, nous répondrions : Mais oui, c'est précisément cela, l'esprit de la phénoménologie ! Si la psychologie phénoménologique, et avec elle la positivité (mondaine) de la *psyché*, est réenglobée dans le champ transcendantal par la réduction transcendantale, elle est bien appelée à se résorber dans la phénoménologie transcendantale, beaucoup plus ample. Mais ne la prendre que comme propédeutique à cette dernière ne peut cependant que favoriser ce que Husserl nomme, dans la quatrième et ultime version de l'article, l'*illusion transcendantale* (phénoménologique) du *psychologisme transcendantal*. Husserl se trouve donc ici au bord de la contradiction, car le maintien de la psychologie phénoménologique, même comme propédeutique, est incompatible, sinon dans l'eidétique, mais *après coup*, après le déploiement de la phénoménologie transcendantale, donc en retournant complètement la perspective, avec la mise en question et entre parenthèses de la positivité psychique, c'est-à-dire d'une certaine manière avec sa dissolution. Husserl avait d'ailleurs déjà admis, lors de ses entretiens avec Heidegger, « qu'il n'y a pas encore véritablement de psychologie pure » (Hua IX, 601). La question de la positivité de la *psyché* est décidément rebelle. Mais du moins peut-elle désormais se diviser en deux questions : Y a-t-il encore quelque « reste » de positivité dans la phénoménologie transcendantale ? Et : Quel rapport y a-t-il entre la positivité de la *psyché*, si elle existe, et la *facticité* du sujet ou du *Dasein* ? Nous allons d'abord nous consacrer au traitement de cette deuxième question.

§ 2. Positivité psychique et facticité du *Dasein*

Pour introduire au traitement de la question, lisons d'abord le texte de l'Annexe I de la lettre de Heidegger à Husserl du 22 octobre 1927, et intitulé « Difficulté de fond » :

> « L'accord existe sur le point que l'étant au sens de ce que vous appelez "monde" ne peut, dans sa constitution transcendantale, être éclairé par un retour à de l'étant de ce même genre d'être.
> « Mais il n'est pas dit par là que ce qui constitue le lieu du transcendantal ne serait absolument rien d'étant – mais le *problème* surgit directement : quel est le genre d'être de l'étant dans lequel le "monde" se constitue ? C'est le problème central de "Sein und Zeit" – c'est-à-dire une ontologie fondamentale du Dasein. Il faut montrer que le genre d'être du Dasein humain est totalement différent de celui de tout autre étant, et qu'il recède, en tant que celui qu'il est, précisément en soi la possibilité de la constitution transcendantale.
> « La constitution transcendantale est une possibilité centrale de l'existence du soi (*Selbst*) factice. Celui-ci, l'homme concret, n'est en tant que tel – en tant qu'étant, jamais un "fait real du monde", parce que l'homme n'est jamais seulement présent disponible (*vohanden*), mais existe. Et l'"étonnant" repose en cela que la constitution d'existence (*Existenzverfassung*) du Dasein rend possible la constitution (*Konstitution*) transcendantale de tout positif.

« Les considérations "unilatérales" de la somatologie et de la psychologie pure ne sont possibles que sur la base de la totalité concrète de l'homme qui en tant que telle détermine primairement le genre d'être de l'homme.
« Le "purement psychique" n'est précisément pas du tout déjà ressorti dans le regard jeté sur l'ontologie de l'homme tout entier, c'est-à-dire pas dans l'intention [de faire] une psychologie – mais il surgit d'emblée depuis les réflexions de *théorie de la connaissance* depuis Descartes.`
« Le constituant n'est pas rien, donc [il est] quelque chose et étant – quoique non pas au sens du positif.
« Il ne faut pas esquiver la question du genre d'être du constituant lui-même.
« C'est dès lors universellement que le problème de l'être est rapporté au constituant et au constitué. » (Hua IX, 601-602)

Ce texte fort intéressant, que nous avons voulu citer en entier, montre bien le risque que Heidegger s'efforce de conjurer : c'est le risque déjà très sensible dans la note à Hua IX, 277, de voir se dissoudre la positivité, au sein du transcendantal. Contre ce risque, certes, Heidegger ne défend pas la psychologie phénoménologique, mais déplace pour ainsi dire la question en soutenant ouvertement la positivité du transcendantal lui-même, positivité certes *ontologique*, nous l'avons dit, mais de celle d'un étant, le Dasein, en tant que recelant en soi la possibilité de la constitution transcendantale. C'est le Dasein, en tant que (structure d') existence du soi *factice* qui porte cette possibilité, en dissolvant en lui-même, on le sait, *toute* psychologie, en tant qu'il réenglobe la totalité de l'*homme concret*. C'est donc de cette positivité ontologique, intrinsèquement liée, pour Heidegger, à la facticité du soi qui existe, que doit émerger, dans la constitution, toute autre positivité. Et la psychologie n'est pour lui qu'un surgeon issu de la théorie de la connaissance – donc seulement une considération qui lui est inféodée et par là secondaire. Ainsi la question de la constitution transcendantale se rapporte-t-elle finalement, pour Heidegger, à la question de l'être – et en particulier du genre d'être du constituant comme genre d'être bien délimité du *Dasein*. C'est à partir de là seulement que la psychologie pourra éventuellement retrouver un statut – la question demeurant évidemment de savoir ce qu'il faut entendre par « totalité concrète de l'homme ».

Il nous reviendra, dans la IIe section, d'analyser de près la conception heideggerienne de la facticité comme positivité ontologique. Notons cependant, dès maintenant, que l'objet de la « constitution » (transcendantale-existentiale) dans *Sein und Zeit* ne sera rien moins que la constitution transcendantale husserlienne, et ce, déjà, pour une raison essentielle : pas une seule fois, dans cette annexe, il n'est question d'*eidétique*, dont nous savons par ailleurs que, pour Heidegger, elle relève du « catégorial » et non de l'existential ». Et cependant, Heidegger parle aussi du Dasein, du Dasein humain, de l'homme concret, ou encore de la totalité concrète de l'homme, de l'homme tout entier, toutes expression ici presque synonymes et qui engagent chaque fois la facticité du soi qui existe. La question proprement husserlienne serait ici : y a-t-il un *eidos* de cette facticité *de l'existence*, c'est-à-dire y a-t-il variation eidétique possible, et dès lors imaginations (à l'infini) possibles comme d'autant de purs possibles (construits implicitement) de l'imagination ? *L'existence dans sa facticité se laisse-t-elle imaginer* ? Et la même question ne se pose-t-elle pas pour la positivité, fût-elle ontologique, qui lui serait

attachée ? À cette question, nous le montrerons dans le chapitre suivant, Husserl ne pourra répondre, sinon par une sorte de métaphysique post-phénoménologique qu'il nous faudra critiquer. Mais à son tour, la réponse heideggerienne qui, en un sens, a compris la difficulté, mais pour la déplacer, n'a tout d'abord d'autre portée que celle, heuristique, de distinguer la positivité ontologique (facticielle) du *Dasein* des positivités ontiques (factuelles) du *Zuhandensein* et du *Vorhandensein* dont on sent bien qu'elles n'ont pas, tout au moins en tant que « genres d'être », d'origine eidétique.

Il serait donc illusoire, ici, et malgré toutes les incompréhensions qui se sont déversées sur cette question, de parler d'un « dépassement » heideggerien de la phénoménologie transcendantale. Tout au plus peut-on y parler d'un « déplacement » d'où se trouvent expulsées, non seulement la psychologie pure, mais aussi la phénoménologie transcendantale puisque la subjectivité (l'intersubjectivité) transcendantale, avec ses structures transcendantales, n'a plus lieu d'être, sinon de manière totalement secondarisée et abstraite. Ce faisant, nous l'avons dit, c'est la conscience (*Bewusstsein*) qui sera évacuée avec l'eau du bain, et sans tenir aucun compte de ce que, par son cogito transcendantal, elle se trouve bien comme un *sum* transcendantal, bien plus complexe, déjà, chez Descartes (nous tenterons de le montrer) que ne le fait accroire sa version scolaire (dont Husserl a au reste été au moins en partie victime, sans parler de Heidegger).

Il ne faut donc pas se hâter d'assimiler positivité psychique et « positivité » transcendantale, et de « réduire » cette dernière à la positivité ontologique du Dasein comme facticité d'un soi qui existe. Peut-être cela sera-t-il finalement nécessaire, mais il reste au moins, dès lors, à travailler de nombreuses *médiations* à la fois pour mettre au point un *nouveau* sens de la facticité et pour augmenter la puissance analytique de notre propos. Nous allons donc reprendre le texte husserlien, plus élaboré encore, des *Conférences d'Amsterdam* (Hua IX, 302-349) où le problème de la positivité psychique dans son double rapport à l'eidétique et au transcendantal est systématiquement traité. Et tout d'abord au § 13 qui porte dans son titre l'expression : « apparence transcendantale du redoublement » (Hua IX, 336).

Husserl y écrit :

> « Comme toute question sensée, la question transcendantale présuppose un sol d'être ininterrogé dans lequel tout moyen de solution doit être impliqué (*beschlossen*). Si nous posons cette question pour notre monde factice, nous présupposons notre être et notre vie de conscience, et ce, compris comme ce dans l'effectuation (*Leisten*) inconnue de quoi ce monde reçoit pour nous sens, et le [sens] tout à fait déterminé du monde de ces objets d'expérience etc. Dans l'interrogation eidétique, nous avons à faire, dans une généralité apriorique, avec un monde imaginable (*erdenklich*) en général, et ce, rapporté à une mutation (*Abwandlung*) librement imaginable de notre subjectivité, à nouveau présupposée comme constituant son monde. Certes notre nous factice y joue inséparablement aussi à l'arrière-fond son rôle, dans la mesure où nous sommes bien ceux qui ont imaginé des mondes possibles comme ceux de subjectivités constituantes possibles. Il est évident que ce sol d'être présupposé comme indiscutable (ou le sol des possibilités présupposées) ne peut être confondu avec ce que la question transcendantale dans son universalité saisit comme se trouvant en question. » (Hua IX, 337)

Nous trouvons là un remarquable condensé de toute la démarche transcendantale husserlienne. On y voit bien en effet la différence entre l'explicitation empirique, qui s'en tient à la positivité des termes, et l'explicitation transcendantale qui consiste à dévoiler les effectuations cachées de sens, ainsi que le passage de la facticité de telle ou telle situation dans le monde factice à l'eidétique où s'effectuent corrélativement les variations imaginaires des mondes et celles des subjectivités constituantes – chaque fois dans de purs possibles de l'imagination. Cependant, il ne faut pas oublier, selon Husserl, que c'est *nous*, et un nous factice – le nous philosophique ou phénoménologique des phénoménologues factices – qui effectuons, ou tout au moins projetons la variation eidétique. C'est ici ce nous, que l'on pourrait subsumer par « Moi phénoménologisant » qui constitue le sol d'être présupposé et indiscutable, mais *ce n'est pas* lui-même qui, par là, se cherche comme tel, ou cherche à se rejoindre dans l'interrogation transcendantale. Il vise seulement à dévoiler les effectuations – effectives et possibles – de la subjectivité (qui pour Husserl est *eo ipso* intersubjectivité) transcendantale, et par là à lever le voile de toute naïveté transcendantale, y compris celle de la psychologie pure, qui reste non seulement une « science empirique », mais même une « science eidétique *positive* » (cf. Hua IX, 338). Il ne peut donc être question, pour la phénoménologie transcendantale de s'appuyer sur elle (cf. *Ibid.*) : elle perd donc son statut propédeutique.

Demeure donc, et revient la question de savoir comme la psychologie phénoménologique peut être à la fois positive et eidétique. Husserl tente d'y répondre en ces termes :

> « La subjectivité psychique, le Moi concrètement saisi et le nous du discours quotidien viennent à être saisis par expérience dans leur pure essentialité propre par la méthode de la réduction psychologique-phénoménologique. Leur mutation eidétique (dans l'attitude vers l'a priori imaginable) crée le sol pour la psychologie purement phénoménologique. Les sujets qui, en tant qu'"âmes" sont thème psychologique, sont les sujets humains qui se trouvent dans l'attitude naturelle. Ceux-ci sont là pour nous et nous-mêmes en tant qu'homme sommes là pour nous corps et âme (*leiblich-seelisch*) par des aperceptions objectives externes, et éventuellement par des actes thématiques de perception externe. » (Hua IX, 338)

Autrement dit, tout cela se produit dans le milieu d'une *aperception externe universelle* (Hua IX, 338-339). Cela signifie que :

> «Ma subjectivité psychique et tout autre subjectivité psychique sont dans cette attitude d'expérience externe (mondaine-spatiale) une composante de cet être-homme concret, et sont par là de l'apparaissant et du posé noématique d'un genre qui est corrélat d'une certaine aperception externe à l'intérieur de l'aperception de monde universelle. » (Hua IX, 339)

La *psyché* est donc bien une « région » du monde, et on peut dire qu'il peut y avoir d'elle une eidétique comme celle de l'invariant subjectif correspondant à l'invariant de monde, cela *dans la structure universelle de l'aperception de monde*. Et cet invariant subjectif se retrouve dans l'invariant monde comme une couche noématique que l'on peut en abstraire – car elle est dépendante du tout du monde comme relevant de la constitution transcendantale. En ce sens, dans la psychologie phénoménologique, la phénoménologie transcendantale est captive du sens d'être

du monde, ses contenus passent du transcendantal au *Real*, effectif *et possible*. Si bien que, à l'inverse :

> « Si le psychologue en tant que psychologue était constamment là thématiquement dans la forme aperceptive en tant qu'homme dans le monde, le phénoménologue en tant que phénoménologue n'est de son côté pas pour soi moi, cet homme, mais en tant qu'homme, il est "mis entre parenthèses", il est lui-même phénomène. Il est phénomène de son Moi transcendantal, c'est-à-dire de l'être-Moi et du vivre-Moi qui dans l'*époché* radicale est le continuellement attestable, précisément comme la subjectivité ultimement en fonctionnement dont l'effectuation précédemment cachée est l'aperception de monde universelle. » (Hua IX, 341)

Cela n'est pas sans évoquer ce que Fink désignait par « déshumanisation » dans l'*époché* phénoménologique radicale. Au fond, celle-ci doit aller jusqu'à la mise entre parenthèses de l'aperception de monde elle-même, pour dévoiler le *sum transcendantal* (et le « vivre » transcendantal) comme source cachée, mais toujours *fungierend*, de l'effectuation de l'aperception de monde. De la sorte, pourrait-on dire, la positivité psychique est indiscernable de la positivité du monde, ou elle participe du même *sens d'être* où le sens d'être du transcendantal s'est enfoui ou caché. En ce sens, la psychologie phénoménologique n'est pas une eidétique mondaine au sens, qui serait contradictoire dans les termes, où elle procéderait d'inductions de l'empirique, mais au sens où toutes les variantes de la variation – et l'on sait que sa plus grande part est constituée de purs possibles de l'imagination – seraient d'avance considérées comme possibilités potentiellement affectées ou chargées du sens d'être du monde. Les *eidè* comme invariants de telles variations auraient par là un statut équivoque puisque leur sens d'être, qui est celui de l'*idéalité*, s'en trouve unilatéralement et naïvement « contaminé » par le sens d'être du monde – la véritable eidétique, nous le savons, ne pouvant être que transcendantale (Husserl le rappelle ici *in* Hua IX, 341, ll 32-35).

S'il y a un *sum* transcendantal, il y a bien une « positivité » transcendantale, différente de la positivité psychologique en tant que cette dernière, comme sens d'être du monde, présuppose la première comme sa source d'où elle se dévoile comme aperception, non pas cependant comme aperception transcendantale immédiate de soi, mais comme aperception du dehors en général (à savoir : du monde). Dès lors notre question, qui rejoint celle de Heidegger, est la suivante : *le sens d'être* (*transcendantal*, *mondain*) *relève-t-il lui-même de l'eidétique* ? Nous sommes précisément en train de comprendre que *non*. Dans nos termes, il relève d'une *Stiftung génératrice*, certes, d'eidétique (ici, de la psychologie nommée telle), mais en fait irréductible à l'eidétique (inengendrable par celle-ci prise en général), en vertu de la transposition architectonique que la *Stiftung* suppose entre le transcendantal et le mondain.

Husserl explicite encore la différence entre transcendantal et psychologique dans ces termes :

> « Il est à présent facile de voir que l'ensemble de la teneur psychique proprement essentielle que met en évidence la réduction psychologique-phénoménologique et que décrit la psychologie phénoménologique, demeure conservée par l'*époché* de degré plus élevée et radicalisée, comme teneur *transcendantale*, sauf que ce qui y a signification réale-psychologique se déplace dans le phénomène. Il y a donc chaque fois élargisse-

ment de cette teneur pour (*um*) la donation de sens aperceptive en tant que conscience humaine, psychisme humain, etc.» (Hua IX, 341-342)

Dès lors :

«[...] l'ensemble de la positivité et en particulier la positivité psychologique est une formation (*Gebilde*) noématique des effectuations transcendantales.» (Hua IX, 343)

Si le *sens d'être* comme tel échappe à l'eidétique, et cela tout d'abord parce qu'il est *infigurable* dans l'imagination (même si l'imagination peut y apporter sa «modification»), ensuite parce que, corrélativement, l'imagination, qui doit s'ouvrir à ses purs possibles comme constituant l'extension de l'eidos, est *indifférente à l'être et au non-être* de ce qu'elle imagine, cela signifie que l'eidétique est *transversale* par rapport à la différence entre psychologique et transcendantal – et cela explique que, de part et d'autre, on trouve les mêmes teneurs, une fois positives parce qu'elles cachent en elles les effectuations transcendantales qui les ont «produites», l'autre fois relativement positives parce que ces mêmes effectuations s'y sont dévoilées (et elles perdraient toute leur positivité si *toutes* les effectuations transcendantales, actuelles et potentielles, pouvaient, à terme, se dévoiler, et l'eidétique transcendantale s'y donnerait comme celle des "a priori subjectifs" de la subjectivité transcendantale, avec, comme formations noématiques purement transcendantales, les *eidè* comme pures idéalités). Autrement dit, et nous allons y revenir à propos de l'intersubjectivité transcendantale, l'imagination ne peut imaginer des sens d'être auxquels elle est *indifférente*. Donc pas non plus des sens d'être comme corrélats noématiques : les purs possibles de l'extension de tel ou tel *eidos* sont purs possibles de l'imagination, que celle-ci, en toute rigueur, ne pose pas comme possibles *a priori* susceptibles d'exister réellement (*real*) ou pas – cela est dû à la méthode de variation qui suppose toujours que le *Vorbild* pour les *Nachbilder* est *quelconque*, et par là, étant donné l'infinité des extensions d'*eidè*, qui suppose toujours du même coup une infinité de variations possibles. Certes, la radicalité de la variation implique toujours corrélativement l'effectuation de la réduction transcendantale, et cela conduira, à terme, à l'abandon par Husserl de la perspective de la psychologique phénoménologique – nous allons y venir – comme perspective trompeuse. Mais cela n'empêche pas la réduction eidétique de pouvoir fonctionner dans cette dernière : simplement les *eidè* y paraîtront (naïvement) avec l'«habillage» mondain de l'aperception de monde, comme *eidè* de la positivité mondaine-psychologique et non pas, sinon en apparence (transcendantale), comme a priori purs. Et c'est cet «habillage» qui, en fait, est responsable du parallélisme dont Husserl s'étonne entre psychologique pur et transcendantal : il est en quelque sorte «invisible» pour la seule eidétique qui part de la *psyché*, et n'est révélé précisément que par le *dévoilement* de la réduction transcendantale où la psychologie eidétique devient une «ontologie régionale» (de la région *psyché*, dans laquelle le sens d'être du monde est impliqué au sein de son sens noématique).

Tout compte fait, donc, *c'est l'eidétique qui fait*, par son indifférence au sens d'être, *le parallélisme*, et c'est donc elle qui, en l'occurrence, peut être extrêmement gênante pour le dégagement propre du transcendantal. Même plus, comme nous l'avons suggéré en passant, c'est par ce parallélisme, et donc par l'eidétique

que *le transcendantal risque fort d'être « contaminé », dans tous ses contenus (ou ses teneurs de sens), par le psychologique*, c'est-à-dire, si l'on veut par un genre propre de « réification » ou de « réalisation » des purs possibles de l'imagination. D'où il ressort, dans cette perspective, que la mise en suspens radicale, *l'époché phénoménologique hyperbolique de toute psychologie n'a pas été effectuée par Husserl, parce qu'elle ne le peut pas tant qu'on demeure au registre de l'eidétique*. Or, cela apparaîtra en pleine lumière dans l'impossibilité où Husserl s'est trouvé dégager une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale – c'est-à-dire d'une eidétique mise en demeure de suspendre toute aperception mondaine sous l'exigence, qui *paraît* seulement supposer cette dernière, de rencontrer la facticité (transcendantale), la mienne comme celle d'autrui – mais cette facticité est aussi cette fois, et *eo ipso*, positivité (transcendantale). Il nous faudra, à cette occasion, revenir, avec nos propres termes, sur ce qui, ultimement *institue* l'eidétique avec son champ d'application problématique à l'intersubjectivité transcendantale.

Pour conclure, citons les passages où, dans la *Krisis*[2], Husserl conclut à l'impossibilité pour la psychologie phénoménologique d'exister pour elle-même. Tout d'abord :

> « Il n'y a pas de psychologie pure comme science positive, une psychologie qui vise à interroger universellement les hommes vivant dans le monde comme faits reals dans le monde, tout comme d'autres sciences positives, les sciences de la nature et les sciences humaines. Il n'y a qu'une psychologie transcendantale qui est identique à la philosophie transcendantale. » (Hua VI, 261)

Ensuite :

> «Mais si l'*époché* universelle, qui embrasse tout avoir-conscience-mondain, est nécessaire, le psychologue perd pendant cette *époché* le sol du monde objectif. Donc la psychologie pure en elle-même est identique à la philosophie transcendantale comme science de la subjectivité transcendantale. Il n'y a pas à tortiller.» (*Ibid.*)

Ce que Husserl avait déjà concédé à Heidegger lors de la discussion de 1927 est à présent posé noir sur blanc (en 1936). Il ne s'agit pas, dans la *Krisis*, d'un «constat d'échec», mais de l'estimation juste des confusions inutiles que peut engendrer la prise en compte de la psychologie phénoménologique – le combat contre le psychologisme n'est pas si facile à mener puisque le risque demeure toujours de son retour dans l'illusion transcendantale du psychologisme transcendantal. Mais cette illusion démasque les origines historiques de la phénoménologie husserlienne dans la «psychologie» de Brentano ; dévoile, nous l'avons dit, les risques de «contaminations» pour ainsi dire résiduelles de la phénoménologie transcendantale, non pas dans sa méthode, mais dans ses teneurs de sens, par celles de la psychologie. Au centre du problème se trouve l'eidétique, et c'est elle qui va se trouver rudement mise à l'épreuve dans la problématique de l'intersubjectivité transcendantale.

---

2. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie*, hrg. von W. Biemel, Husserliana, Bd. VI, Nijhoff, La Haye, 1962. Nous citerons : Hua VI, suivi de l'indication de page.

CHAPITRE II
De l'impossibilité principielle d'une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale. De l'idéal transcendantal chez Husserl

§ 1. L'INTERSUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTALE COMME COEXISTENCE TRANSCENDANTALE

Pour étudier toutes les questions posées par l'intersubjectivité transcendantale comme coexistence transcendantale, nous allons procéder à la lecture attentive du texte n° 21 de Hua XV[3] intitulé: «Cours des descriptions systématiques jusqu'à la doctrine des monades, après la réduction», et daté par l'éditeur d'octobre 1931. Nous nous situons *après la réduction*, c'est-à-dire en régime de phénoménologie transcendantale, où le monde est en suspens dans le phénomène de monde (*Weltphänomen*). L'indication de contenu donnée initialement par Husserl montre bien d'où la problématique qui va être engagée est amorcée:

> «Le phénomène de monde dans mon type (*Weise*) de donnée transcendantal-subjectif – dans ma temporalité transcendantale. Le premier résultat transcendantal: le Je-suis. J'étais, Je serai. La teneur de cette temporalité transcendantale – les apparitions du "monde", du Moi qui se tient et qui demeure, le présent qui se tient. Les présentifications présentes – ressouvenirs, intropathies. Présentifications des autres, de temporalités transcendantales étrangères, etc.» (Hua XV, 362)

Nous prendrons le texte, en guise de rappel de la problématique intersubjective, là où (Hua XV, 363) Husserl introduit l'aperception d'autrui:

> «Mais mes perceptions sont en partie d'un genre propre, à savoir elles sont effectives et possibles, en tant que perceptions actuellement de maintenant ou maintenant présentifiées (comme ce qui est en validité transcendantale pour moi, comme passées, etc.), mais elles comprennent aussi en soi des *présentifications*, en validité pour moi, qui *ne sont pas des souvenirs* ou des attentes, ou qui ne sont pas pour moi des perceptions à rétablir de façon librement accessible, ou encore telles que j'aurais pu les avoir et les rétablir auparavant. J'ai donc aussi la perception d'*autres*, et par là, dans mon phénomène de monde, aussi d'une certaine manière l'expérience de perception des autres, etc., tandis que celles-ci elles-mêmes ne peuvent jamais être perceptions pour moi, ne l'ont jamais été, etc. Dans mes perceptions d'hommes étrangers sont impliquées des présentifications qui elles-mêmes ne peuvent jamais passer pour moi en perceptions, pour moi, le Moi transcendantal.» (Hua XV, 363-364)

---

3. Il s'agit du volume XV des *Husserliana*, édité par I. Kern chez Nijhoff, La Haye, 1973, comme le troisième des imposants volumes (XIII et XIV) consacrés à l'intersubjectivité. Pour une étude systématique de l'ensemble, voir R. Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique*, J. Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 2001.

Dans nos termes, ce qui est primairement impliqué dans la rencontre d'autrui, dans la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, est la *phantasia* non-présente originairement, dont il peut y avoir, par la *Stiftung* de l'imagination, des présentifications, mais précisément pas, originairement, intuitives – si elles l'étaient, elles seraient imaginaires et « irréaliseraient » aussi bien autrui que moi-même, elles ne seraient que figurations dans et pour le *Phantomleib*.

De la sorte, comme c'est bien connu, Husserl peut poursuivre :

> «Ainsi me vois-je contraint de distinguer et de dire que dans ma temporalité transcendantale, en tant que celle en laquelle je suis et en laquelle tout est pour moi au registre de la perception, c'est-à-dire est lui-même là *originaliter* ou était là etc., je trouve aussi des vécus, des types (*Weisen*) de conscience du mondain qui sont bien évidemment là aussi *originaliter* dans ma sphère d'être transcendantale, mais en soi ces vécus d'"intropathie" qui font l'expérience d'autres hommes présentifient une sorte de présentations (*Gegenwärtigungen*) et de présentifications dans lesquelles le présenté et le présentifié ne surgissent pas dans *ma* sphère temporelle, mais dans une autre. Cela cependant de façon transcendantale dans l'*époché*.» (Hua XV, 364)

La rencontre de moi et d'autrui, transcendantalement réduite, est donc la rencontre de deux temporalités, en irréductible décalage ou déphasage l'une par rapport à l'autre, et c'est pourquoi seule la *phantasia*, qui n'est pas primairement figurative, peut « enjamber » ce déphasage dans ce qui n'est précisément pas imitation d'une figuration intuitive, mais *mimèsis* non spéculaire. Si j'imaginais par là le vécu d'autrui, je passerais, ainsi que lui-même, dans le *Phantomleib*, dans le « fantasme » comme structure intersubjective sans autrui.

Il faut bien mesurer, cela étant, ce que signifie l'*époché*. Et c'est ici que revient la question de la psychologie, reliée, nous l'avons vu, à la question de l'aperception de monde. Or :

> « L'"autre homme" appartient au phénomène de monde. Moi, l'ego transcendantal, j'effectue l'*époché* eu égard au monde total, donc aussi eu égard aux autres hommes, donc aussi eu égard à toutes les validités qu'ils effectuent en tant qu'hommes (ou que j'effectuais à cet égard dans mes intropathies avant l'*époché*). Mais cela n'est-il pas remarquable ? Tant que j'ai les autres hommes comme mes phénomènes j'ai dans le phénomène leur pure "vie psychique", donc leur Moi dans la pluralité de [ses] actes et pouvoirs (*Vermögen*), leur flux de vécus dans lequel leur apparaît le monde, dans lequel moi et d'autres leur apparaissent, etc. Mais du fait que j'accomplis l'*époché* transcendantale, sont pour moi *mis entre parenthèses* non pas seulement leur être-pour-moi comme hommes, mais *implicite* le valoir du monde qui leur est propre et leur savoir d'eux-mêmes comme hommes. C'est donc comme si j'avais accompli l'*époché* phénoménologique pour eux ou en eux. » (*Ibid.*)

Il y a bien, dans l'*Einfühlung* « tournée vers l'extérieur », c'est-à-dire prise au registre de l'aperception de monde, non seulement positivité de ma *psychè*, mais positivité de la *psychè* d'autrui. Ce que je ressens de lui dans l'*Einfühlung*, je le ressens non pas seulement en moi en tant que j'effectue cette dernière, mais aussi « en » lui, comme la positivité psychique cachée dont ne se figurent que les différents types d'expression, et tout cela, mis en suspens, relève encore du phénomène-de-monde après l'*époché* phénoménologique. Mais c'est moi qui effectue cette dernière, et c'est donc moi qui, effectuant la mise entre parenthèses de la

positivité de la *psychè* d'autrui (donc de ses caractères psychiques repris dans une psychologie), paraît avoir effectué cette même *épochè à la place d'autrui*, c'est-à-dire autant pour lui qu'en lui. Husserl utilise l'expression « comme si » qui souligne le paradoxe. Est-ce à dire, même si je n'ai aucune figuration intuitive, dans l'*Einfühlung* proprement dite, de la vie psychique d'autrui, que « j'imagine » l'*épochè* « à sa place » ? Précisément pas, car il s'agit ici, en régime transcendantal, et pour nous, de la *phantasia* – non positionnelle et non figurative (d'objet).

Ayant très lucidement posé la difficulté, Husserl tente d'y répondre dans les termes suivants :

> « Tant que j'ai en validité le phénomène monde et en lui le phénomène autre homme comme étant transcendantalement dans ma sphère transcendantale d'être, je n'ai pas par là déjà un autre Moi transcendantal en tant que posé par moi en validité d'être, donc en tant que phénomène. » (*Ibid.*)

Autrement dit, j'en suis encore à l'*épochè* de la positivité du monde dans l'aperception du monde, et j'obtiens le phénomène monde en lequel est compris le phénomène *autre homme* et *non pas* encore le phénomène *autre Moi transcendantal*. Je n'ai encore, pour ainsi dire, que sa vie psychique transcendantalement réduite, en quelque sorte corrélat noématique (sensé) de mes effectuations intentionnelle dévoilées par la réduction. Mais je n'ai pas le noyau même de l'altérité, à savoir autrui en tant que lui-même constituant à partir de lui-même. Pour autant, il faut encore qu'il apparaisse, non moins paradoxalement, comme posé *comme tel* par moi. La réduction transcendantale, qui a porté sur la psychologie doit donc se poursuivre ou pour ainsi dire se redoubler, jusqu'au moi qui effectue proprement l'*épochè*. Le problème devient dès lors :

> « Après que je me fusse obtenu par l'*épochè* comme Moi transcendantal (mais [comme] Moi fondant l'*épochè* comme attitude subsistante), je n'avais pas le droit de dire par exemple : chacun peut procéder ainsi, chacun peut se trouver comme Moi transcendantal. Mais c'est à partir de moi que j'obtiens, en vertu de la connaissance précédente de l'autre transcendantal impliqué dans le phénomène des autres, non pas la réalité effective, mais bien la possibilité d'autres Moi transcendantaux. Je pose à présent la question : comment cette possibilité, celle de la représentation intuitive et de la représentabilité d'autres en tant que phénomènes transcendantaux, peut-elle être impliquée (*beschlossen*) dans des phénomènes d'hommes, devenir réalité effective pour moi, et quand doit-elle forcément devenir réalité effective pour moi ? » (Hua XV, 364-365)

Après la première réduction du monde au phénomène de monde, ce n'était donc bien qu'en vertu d'un simulacre ou d'une fiction que je pouvais retirer l'impression d'avoir effectué l'*épochè* « à la place » de l'autre : je ne le faisais que de sa vie psychique d'homme sans qu'il y participe, par quoi cette vie psychique se transposait en phénomène, mais en phénomène pris au registre du phénomène monde. Or, ajoute Husserl, ce phénomène implique dans ses plis un *autre* phénomène, d'un *autre* registre (architectonique) : c'est celui de l'autre ou de l'autrui transcendantal, centré, ajouterons-nous, sur lui-même en tant qu'autre ici absolu. Dès lors, au niveau méthodique où nous nous trouvons, cet autre « impliqué » n'est encore que possible en tant que transcendantal, car il n'a pas encore été dégagé comme le noyau transcendantal effectivement réel de l'autre homme et de sa vie psychique – sa vie psychique est

encore sa vie psychique *pour moi* qui en effectue la réduction, elle ne s'est pas encore transposée en *sa* vie transcendantale pour lui-même. Je ne mets encore en suspens, pour ainsi dire, que l'*Urdoxa* que j'ai de l'*Urdoxa* qu'il a, et plus généralement l'*Eingefühlte* dans l'*Einfühlung*. C'est bien là, au reste, que résident tous les malentendus possibles dans l'*Einfühlung* : il se pourrait toujours que ce que je ressens de lui comme de sa vie ne correspondît pas ou peu à ce que lui-même ressent en lui-même de lui-même : son implication propre dans ce qui est *eingefühlt* est bien, en ce sens, potentielle avant d'être actuelle. Il y a là aussi, nous y reviendrons, tous ses pouvoirs possibles de ruse, de dissimulation ou de simulation – et c'est sans doute la raison pour laquelle l'*Einfühlung* a paru si douteuse à maints auteurs. Notons enfin, à nouveau, que pour nous, ce qui seul peut « activer » l'implication (potentielle) de l'autre transcendantal dans l'autre humain, ne peut être que la *phantasia*. Mais comme celle-ci est non figurative et non positionnelle, il faudra voir d'où peut venir la position d'autrui. Pour Husserl, c'est du Moi transcendantal, et il reste à voir ce que cela signifie. Il enchaîne :

> « Mon premier chemin de pensée en vue de la connaissance de l'implication de l'autre transcendantal comme co-étant avec ma propre <subjectivité transcendantale>, ou de l'implication de la validité transcendantale de soi a été le suivant. » (Hua XV, 365)

Il rappelle tout d'abord ce qui, dans la connexion des actualités et des potentialités (*Vermöglichkeiten*) de l'expérience, fait la connexion de l'expérience du monde, par les renvois et les implications intentionnelles, auxquelles correspondent des « connexions de motivations » transcendantales. Et il passe, de là, à l'expérience d'autrui :

> « De même pour l'expérience de l'autre dans la connexion de motivation de mon intropathie. La validité d'être des autres me demeure comme mon unité de motivation dans l'intropathie en tant qu'unité de remplissement actuelle et indication, certitude qui anticipe des remplissements ultérieurs possibles dans ma potentialité familière. Et dans cela l'autre *transcendantal* comme co-impliqué dans mon auto-validité transcendantale et valant nécessairement comme étant dans la motivation. » (*Ibid.*)

C'est autrement dit, l'*unité* ou la *cohésion* de l'expérience d'autrui, même transcendantalement réduite, qui « motive » la co-implication de l'autre transcendantal dans les plis de ma vie transcendantale. On en est donc ici au registre de la possibilité ou de la potentialité, et il est remarquable que cette co-implication exclue d'emblée, phénoménologiquement, tout solipsisme transcendantal. Tant et si bien que, après avoir rappelé la solidarité intime, dans mon expérience transcendantale, de l'actuel et du potentiel, de l'expérience présente et des habitus, Husserl peut poursuivre :

> « Mais si de la sorte tout est intentionnellement impliqué en moi, [tout] ce qui est tout simplement pensable et est potentiellement et effectivement, cela ne dit pas que tout ce qui est est seulement mon Moi transcendantal. Tout Non-Moi "se trouve" (*liegt*) lui-même dans le Moi, mais en tant qu'unité intentionnelle de la validité, bien que non Moi en tant que "transcendance". Ainsi l'autre Moi transcendantal se trouve-t-il aussi en moi, il s'y trouve comme unité de validité telle qu'il est certitude d'être anticipée et vérifiée, c'est-à-dire comme le Non-Moi qui est lui-même Moi et qui en tant qu'autre Moi me porte à son tour moi-même en soi. Cette intériorité de l'*être-l'un-pour-l'autre* en tant qu'*être-l'un-dans-l'autre* intentionnel est le *fait originaire "métaphysique"*, c'est l'être-l'un-dans-l'autre de l'absolu. » (Hua XV, 366)

Il s'agit bien d'un « fait originaire » d'ordre « métaphysique » dans la mesure où, par exception dont le mot « métaphysique » est censé rendre compte, la co-implication intentionnelle de l'autre en moi est celle d'un Moi qui est Moi pour lui-même, c'est-à-dire qui *existe*, ou *co-existe* avec moi, et qui, par là, me porte moi-même, me fait être Moi, et Moi pour moi-même, Moi qui, de la même façon, *existe* ou *co-existe* avec l'autre. Cette intentionnalité, dans laquelle l'existence de l'objet (d'autrui) importe au plus haut point, a donc une autre structure que l'intentionnalité classique d'objet (où l'existence ou la non existence de celui-ci importe peu ou pas). Elle semble être, pourrait-on dire, l'intentionnalité d'une facticité eu égard à une facticité. Ou encore : *le corrélat noématique* de l'*Einfühlung*, telle est bien la thèse de Husserl, *implique l'existence du Moi d'autrui comme Moi*. Cela exclura, nous le verrons, la possibilité d'exercer la variation eidétique classique puisque, si la *phantasia* peut faire l'expérience d'autrui, l'imagination ne peut imaginer à l'infini les variantes (purs possibles) *de son existence*. Du point de vue de la doctrine classique de l'intentionnalité, il doit y avoir ici quelque chose comme un *argument ontologique*, et nous y reviendrons longuement.

Sur cette thèse du fait originaire « métaphysique », qui, pour nous, implique un changement de registre architectonique, Husserl s'explique de la manière suivante :

> « Chacun a sa primordialité, en laquelle est impliqué le pouvoir transcendantal de son "Moi", et chacune est une autre de telle manière qu'aucun ne peut avoir réellement (*reell*) la moindre chose en commun avec une autre. » (*Ibid.*)

Il s'agit chaque fois, autrement dit, d'un ici absolu, celui du *Leib*, qui n'a en lui-même (*reell*) rien de commun avec ce qu'il y a en un autre ici absolu. Le paradoxe de la *Stiftung* intersubjective est que sa base phénoménologique est constituée d'une *pluralité originaire d'ici absolus*, mon accession à tel ou tel autre ici absolu ne pouvant se faire que par la *phantasia* et le *Phantasieleib* (comme si j'étais là-bas, en l'autre ici absolu). C'est cette situation que Husserl tente aussitôt d'expliciter :

> « Mais chacune, en tant que primordialité des vécus intentionnels de son Moi qui y vit et qui s'y "conserve" lui-même, implique toute autre intentionnalité primordiale. » (*Ibid.*)

Cette implication ne peut se faire, *pour nous*, que par le pouvoir de la *phantasia* et du *Phantasieleib*, et ce, dans la stricte mesure où il s'agit de l'implication d'une autre *intentionnalité*, primordiale, c'est-à-dire émanant d'un *autre ici absolu* (d'un autre Moi ou *Leib* primordial). Pour ainsi dire, le corrélat noématique potentiel recelé dans l'implication est lui-même une intentionnalité (ayant elle-même un corrélat noématique), et cette intentionnalité n'est précisément pas, en tant que telle, convertible en « objet » – elle n'est pas figurable en intuition, mais seulement *einfühlbar*, « sensible » de l'intérieur par la *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans, de la *phantasia* et du *Phantasieleib*. Dès lors, si l'on en revient à la sphère mondaine :

> « Et tout Moi personnel "englobe" dans son intentionnalité et son pouvoir, et par son phénomène de monde, tout autre Moi et son phénomène de monde, et c'est dans la communautisation de l'un-dans-l'autre que chacun trouve l'autre comme Moi séparé de soi, et en tant qu'autre Moi avec d'autres intentionnalités et d'autres pouvoirs, mais intentionnellement en soi et "rapporté" à ce même monde, etc. » (*Ibid.*)

La communautisation, qui va de pair avec la mondanéisation va également de pair avec l'extériorisation mutuelle des ici absolus désormais ancrés, par ce qui est la véritable *Stiftung* intersubjective, non plus dans leur *Leib*, mais dans leur *Leibkörper*, lui-même corrélativement divisé en *Innenleib* et *Aussenleib*. Comme dira Husserl, à l'être-l'un-dans-l'autre (la co-implication) intentionnel correspond l'être-l'un-en-dehors-de-l'autre réel (*real*). C'est là proprement, d'un point de vue architectonique, que tel Moi (avec son *Phantasieleib*) pourra se mettre à imaginer la vie de l'autre (par *Stiftung* coextensive de l'imagination) et par là passer dans le *Phantomleib* atmosphérique et illocalisé du « fantasme » où l'*existence* du Moi-autrui se sera « *évaporée* ».

Husserl réfléchit la situation qu'il vient de décrire en s'efforçant d'en tirer deux types de leçons. Le premier, sur lequel nous n'insisterons pas ici (cf. Hua XV, 366-367), consiste à reprendre l'égologie transcendantale comme Histoire transcendantale des *Stiftungen*, avec leurs habitus et leurs sédimentations de sens, sur la base de la continuité du temps, c'est-à-dire pour lui de l'aperception transcendantale immédiate de la conscience, et ses potentialités toujours impliquées dans telle ou telle actualisation. C'est dans le second type de leçons que Husserl revient à l'implication intentionnelle d'autrui :

> « Dans ma subjectivité transcendantale, dans le Moi des types (*Weisen*) de conscience et des pouvoirs, et de l'assise ultime de la *hylè* etc., est impliqué le monde comme phénomène, mais en moi est aussi impliqué l'univers des autres qui sont transcendantalement pour moi, et qui sont bien effectivement des autres pour moi. » (Hua XV, 367)

Il s'agit donc bien de l'implication « intentionnelle » de l'*existence* des autres pour moi, ce que Husserl va encore préciser :

> « En eux sont à leur tour alors impliqués ce même monde comme phénomène et l'univers des sujets transcendantaux, moi y compris. » (*Ibid.*)

Cela fait en effet partie, telle est l'énigme de l'intersubjectivité transcendantale, de leur existence comme Moi transcendantaux, qui pour aller de soi, est si difficilement attestable par les moyens classiques de la méthode phénoménologique husserlienne. Dès lors :

> «Nous sommes un être-ensemble *absolu*, nous *coexistons*, et cependant, <c'est> un coexister dans l'un-dans-l'autre. » (*Ibid.*, nous soulignons)

Le fait originaire « métaphysique » est celui de cette *co-existence* transcendantale. La question reste de savoir si l'on peut encore qualifier d'«intentionnelle » cette co-implication des *existences* (des Moi transcendantaux) les uns dans les autres. Y a-t-il une intentionnalité spécifique de l'existence en tant que telle ? Il y a en tout cas, nous le disions, *changement de registre architectonique*, car l'existence ne peut être un « objet », fût-il « transcendant », comme les autres. On le voit clairement si l'on en revient, encore une fois, à la mondanéisation, et si l'on refait le parcours depuis le primordial :

> «Tout Moi, toute monade "concrète", est monade par là qu'elle a primordialement et réellement (*reell*) son être propre (*eigen*). Ces êtres l'un-en-dehors-de-l'autre réel (*reell*) est néanmoins essentiellement corrélatif de l'être-l'un-en-dehors de l'autre du monde comme objectivation intentionnelle nécessaire dans laquelle moi et alors tout autre Moi

transcendantal doit s'être lui-même objectivé et avoir objectivé son autre transcendantal. L'être l'un-en-dehors-de-l'autre réel (*reell*) et le devoir apparaître du monde comme l'un-en-dehors-de-l'autre sont cependant un type (*Weise*) de l'auto-séparation (*Selbstabscheidung*) constituante de l'existence (*Dasein*) chaque fois propre comme de quelque chose d'étant-pour-soi par rapport à d'autres étant pareillement pour soi, et se constituant pour soi en tant que tels, auto-séparation qui est une composante fondamentale de la constitution totale effectivement concrète de l'intersubjectivité transcendantale, et mondanéisée, de la constitution d'une humanité qui a le monde et qui est dans le monde.» (Hua XV, 367-368)

Autrement dit :

> «Par la méthode transcendantale je découvre ma "subjectivité transcendantale". *Mais cela ne veut pas dire tout d'abord : mon être propre primordial*, ce qui, il est vrai, est une confusion presque inévitable pour le débutant.» (*Ibid.*)

En effet, pourrait-on dire, l'être-l'un-dans-l'autre n'a de statut, en quelque sorte, que dans l'*implication existentielle* (existentiale ?) d'autrui, qui est toute potentielle. Dès qu'elle s'actualise, cette implication se transpose architectoniquement, par la *Stiftung* intersubjective, en «ex-plication», en «auto-séparation» dans l'être-l'un-en-dehors-de-l'autre réel (*reell*) ou *existentiel*, en lequel je me retrouve, non pas comme Moi primordial (avec son *Leib* propre et son ici absolu primordial), mais comme Moi inséparable des autres, c'est-à-dire, situé dans un *Leibkörper*, comme ici absolu parmi une *pluralité* d'ici absolus qui coexistent avec moi, mais qui sont pareillement situés là-bas, dans leur *Leibkörper* respectif, en mutuelle extériorité. Ce sont donc les autres, aussi bien que moi-même, qui *me font exister*, au même titre que c'est moi, aussi bien que les autres eux-mêmes, qui les fait exister – chacun, moi comme les autres, étant pourvu de sa *Jemeinigkeit*. Dans d'autres textes, Husserl appelle cette «opération» du nom de «*monadisation*». On voit qu'elle est à deux registres : transcendantal et mondain. Et on voit qu'au registre transcendantal, toute la difficulté est dans la transposition, dans le passage de la potentialité de l'implication existentielle à l'actualité de l'*auto-position* de l'autre (coextensive de la position que j'en fais) : c'est cette auto-position qui semble requérir quelque chose comme un argument ontologique. Et pourtant, il est bien vrai, à moins d'absurdité phénoménologique, que c'est bien l'autre qui existe *de lui-même*. Serait-ce que les «axes des coordonnées» de l'analyse husserlienne aient été mal choisis ?

Husserl se voit contraint, dans la seconde partie du texte, de revenir sur la difficulté. Mais qu'apporte-t-il de réellement neuf ? Intrinsèquement, pas grand'chose, sinon des caractérisations métaphysiques plus précises de la co-implication existentielle de l'absolu :

> «Moi, en tant que transcendantal, suis absolument et suis mon être absolu (scil. dans le cogito transcendantal), en quoi se trouve que je suis en tant que je suis pour moi et suis compris dans la constitution d'un univers de co-Moi transcendantaux. Je ne puis être celui que je suis sans les autres qui sont ainsi pour moi, ces autres ne peuvent être sans moi. L'implication intentionnelle est nécessité de la *coexistence transcendantale*.» (Hua XV, 370, nous soulignons)

Et plus loin :

> « [...] cet être impliqué signifie pour d'autres Moi transcendantaux : coexister absolument avec moi à partir de ma constitution et dans la constitution réciproque (*Wechselkonstitution*). Être absolu l'un avec l'autre, coexister est coexister dans et à partir de la reconnaissance réciproque, l'"être-en-et-pour-soi" est comme absolu pour tout autre absolu, et ainsi omni-subjectivité (*Allsubjektivität*) pour l'intersubjectivité transcendantale. Aucun absolu ne peut se retirer de la coexistence universelle, c'est un *non-sens* (Unsinn) que quelque chose soit et ne se trouve en connexion avec aucun être, qu'il soit seul. Non seulement je ne suis pas un *solus ipse*, aucun absolu imaginable (*erdenklich*) n'est *solus ipse*, c'est tout simplement du non-sens » (Hua XV, 371)

Et encore :

> « *L'un-dans-l'autre de la constitution*, et par là l'inhérence intentionnelle de l'exister (*inexistieren*) dans la connaissance, *est un l'un-avec-l'autre de l'être*, et est un fondement (*Fundament*) pour un nouveau l'un-dans-l'autre, celui de la communautisation ; le penser et le vouloir l'un-dans-l'autre, l'un-par-l'autre (*durcheinander*). Il y a encore ici un point à réfléchir. » (*Ibid*)

Nul doute, après la lecture de ces textes, que ce soit dans la coexistence transcendantale, c'est-à-dire dans la co-implication que nous dirons existentielle plutôt qu'intentionnelle, que la subjectivité transcendantale, comme « omnisubjectivité » transcendantale – matrice de l'intersubjectivité transcendantale –, trouve la « positivité » transcendantale que nous recherchions dans le premier chapitre – la question demeurant du passage de la co-implication existentielle potentielle à l'actualité de la monadisation en plusieurs Moi (ici) absolus séparés les uns des autres. Il n'y a pas de solipsisme transcendantal puisque tout cogito que j'effectue co-implique les autres, et même le cogito qu'ils effectuent ou peuvent effectuer. Il y a donc, en ce sens, une pluralité originaire d'ici absolus et d'aperceptions transcendantales immédiates, et si je suis, je suis irréductiblement dans l'intersubjectivité transcendantale, avec mon Moi comme *facticité* qu'il serait absurde de vouloir surmonter (cf. Hua XV, 371, ll. 14-20) – même si, en tant que phénoménologue « en exercice », je dois toujours partir de mon Moi, ce qui donne l'apparence de solipsisme comme illusion d'origine méthodologique.

La question demeure, nous l'avons souligné, de savoir si l'intentionnalité, dont l'essence est de viser un sens intentionnel d'objet indépendamment du fait de savoir si cet objet existe effectivement ou non (il peut n'exister que dans l'imagination), peut encore être désignée comme telle quand, tout au contraire, elle vise un sens intentionnel qui à son tour implique l'*existence* de son objet (comme par une sorte d'argument ontologique caché). Le problème reste donc de savoir si l'on peut encore qualifier d'intentionnelle l'implication de la coexistence transcendantale des ego transcendantaux. Nous pensons que non, et nous allons nous efforcer de le montrer avec précision – et c'est pourquoi nous avons parlé de *co-implication existentielle*, qui est peut-être même, dans sa potentialité, *co-implication existentiale*. En ce sens, et comme nous l'avons fait dans nos *Méditations phénoménologiques*, il faudrait parler d'*interfacticité transcendantale* plutôt que d'intersubjectivité transcendantale, et définir un nouveau sens (non heideggerien) du terme facticité.

En tout cas, si Husserl nous a convaincu de la nécessité d'admettre une coexistence, même au registre transcendantal, comme impliquée dans la co-implication

transcendantale des autres en tout Moi, même s'il faut admettre ce hiatus architectonique entre l'omnisubjectivité et l'intersubjectivité transcendantales, le problème que nous venons de poser ne peut se traiter qu'en envisageant la question de savoir si une intentionnalité ou une structure intentionnelle spécifiques peuvent être maintenus à ces registres. Or, la seule manière de s'en assurer est de voir si, dans cette structure, des variations eidétiques, et donc une eidétique sont encore possibles. Il semble à première vue que oui puisque nous parlons de l'expérience intersubjective et de l'*Einfühlung* en général. En fait, nous allons voir que non, et qu'il faudra légitimer l'expression « en général » par la structure propre, non intrinsèquement intentionnelle, de ce que nous nommons un *registre architectonique*. Structure propre qui tout à la fois permettra de comprendre le sens du terme « métaphysique » chez Husserl, et de déceler, avec la transposition au registre de ce qui sera désormais « interfacticité transcendantale », la transposition architectonique corrélative des *eidè* de l'eidétique en *idéaux* au sens kantien, et de l'eidétique en philosophie transcendantale de *l'idéal transcendantal* au sens kantien, avec la critique que Kant en a produite.

Mais venons-en tout d'abord au traitement du premier problème : l'impossibilité d'une eidétique transcendantale de l' intersubjectivité transcendantale, et le statut nouveau, qui en découle, de l'eidétique transcendantale qui garde bien cependant son champ de légitimité. C'est là un problème que Husserl a rencontré au début des années vingt, dans des textes, que nous allons reprendre, et publiés dans le volume XIV des *Husserliana*[4].

§ 2. De l'impossibilité d'une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale

Examinons tout d'abord le texte de la Beilage XIX de Hua XIV (pp. 151-154) intitulé : « Nécessités et faits contingents. Évidence du Moi et du "Je vis" selon l'être et l'être-ainsi (*Sosein*) », et datant à peu près de 1922. Husserl commence en ces termes :

> « Je me saisis, et me saisis en évidence apodictique. La conscience dans laquelle je suis conscient de moi est ma conscience, et saisie concrètement la conscience de moi-même est identique à moi-même (pareillement en pleine concrétion). Être sujet est être à la façon d'être conscient de soi-même. Si je me saisis dans la réflexion, cela est : je saisis mon Moi identique comme pôle de ma vie, ou je [me] saisis, avançant de vie en vie, réfléchissant toujours à nouveau, moi-même comme unité identique et ma vie elle-même comme unité d'un flux de forme multiple etc. » (Hua XIV, 151)

Il s'agit là tout à la fois de l'aperception transcendantale immédiate de la conscience (Moi-pôle) et de sa réflexion dans le cogito, coextensive de la temporalisation en présent fuyant dans ses rétentions et s'anticipant dans les protentions. La certitude ou l'évidence de ce cogito est apodictique, c'est-à-dire procède de soi-même de façon nécessaire. En d'autres termes, il s'agit là de ce que nous nomme-

4. Nous garderons les mêmes conventions de citation.

rons *la certitude formelle* ou *certitude factice d'exister*, qui n'a pas nécessairement besoin, pour être, d'être actualisée par la réflexion qui, cependant, l'atteste phénoménologiquement. Cependant, cette certitude formelle ou factice d'exister ne se détache pour elle-même que si l'on y ajoute ce qui suit :

> « Il y a en cela continuellement l'être-ainsi qui est contingent dans la mesure où je pourrais imaginer (*umfingieren*) ou me représenter que j'ai vécu autrement, que le vécu qui est ainsi fût un autre. À vrai dire, là, on doit être prudent. Il y a une grande différence si je prends des data hylétiques (je vois du rouge et j'aurais pu avoir du bleu) ou des prises d'attitude intentionnelles (je désire et j'aurais pu aussi bien ne pas désirer, etc.). En tout cas j'ai la possibilité de *phantasia* de l'être-autrement en regard de la *vie*. Mais qu'en est-il de l'imbiffabilité de ma vie dans l'unité de sa présence (*Präsenz*) vive ? C'est une nécessité apodictique, mais d'autre part une possibilité de l'autrement qui cependant est une possibilité supprimée par cette nécessité apodictique. » (Hua XIV, 151-152)

Autrement dit, tout comme chez Descartes (et nous y reviendrons), le cogito est ici un tout concret. Mais dans ce tout concret, je puis toujours imaginer la fiction (ou la possibilité qui est possibilité pure de l'imagination, laquelle, nous le savons, conduit à la réduction eidétique) que mon être-ainsi, mon *Sosein* eût pu être autrement, autre que celui que je suis. Cela n'eût sans doute pas changé grand'chose si j'avais eu d'autres data hylétiques. Mais cela eût sans doute changé beaucoup de choses si, en telle ou telle occasion, je n'avais pas eu tel ou tel désir (ou non-désir), etc. Donc même si le cogito est un tout, et même si c'est depuis ce tout que je me réfléchis comme tout, même si je me perçois toujours *avec* tel ou tel vécu effectif, même si ces possibilités simplement imaginées y sont supprimées, la possibilité même de cette imagination indique bien qu'il faut distinguer entre *la certitude formelle et factice d'exister*, d'une part, et *la contingence, factice en un autre sens, de l'être-ainsi*, d'autre part. Cette distinction sera de la plus grande importance, on s'en aperçoit, pour la possibilité de variation eidétique – qui est variation à l'intérieur d'une même structure intentionnelle de sens. C'est bien à la possibilité de la variation que Husserl passe aussitôt :

> « Un tout autre cas semble se présenter (*bestehen*) eu égard au *Moi-lui-même* (et eu égard à une vie quelconque en général). » (Hua XIV, 152)

Ce qui attire notre attention est le redoublement du « Moi » par l'expression « lui-même » et la prise en compte d'une vie « *quelconque* en général » : signe que Husserl va traiter de la structure eidétique du Moi, quelle que soit la vie qu'il est susceptible de mener. Dans ce cadre :

> « Que le Moi ne soit absolument pas, que moi qui suis conscient (*inne*) de moi-même dans la réflexion, je ne sois pas, est purement et simplement impensable pour moi, et par là impensable que je n'aie absolument pas de vie. Que je ne sois pas, ce n'est pensable que dans la forme d'une connaissance "possible" (d'une "représentation intuitive") dans laquelle moi avec mon flux de vie serais supprimé par le conflit avec un étant. Mais pour cela je devrais moi-même être à nouveau et devrais [m'] être donné le conflit en un autre flux de vie, en mon être absolu devrait se briser l'être du Moi et du flux à supprimer. C'est un contresens. Tout flux de vie possible que je représente comme mutation du mien qui m'est donné est mon flux de vie, le mien, du même Moi. Et je puis bien dire, si celui-ci était donné, si j'étais Moi vivant dans cette vie, que je ne serais pas celui que je suis, vivant dans ma vie factice. Mais tout conflit est ici entre une vie et une autre vie qui

> se recouvre *a priori* avec elle, et entre moi comme sujet de l'une et moi comme sujet de l'autre. La nécessité apodictique de mon Moi comme sujet de ma vie possible est la plus haute : mais ma vie possible n'est bien que la mutation de ma vie effective dont je suis apodictiquement certain. » (Hua XIV, 152)

Autrement dit : la certitude factice *d'exister* fait partie de la structure d'essence (nécessaire) de la conscience : il est impensable que je n'aie pas de vie – notons en passant que Husserl ne considère pas les cas de schizophrénie où, nous l'avons vu sur l'exemple d'Artaud, l'aperception transcendantale immédiate de la conscience, et par là, le cogito dans son inchoativité et dans son tout, peuvent subir des *interruptions*. Il envisage cependant, comme relevant d'une possibilité, et d'une possibilité de l'imagination (une « représentation intuitive ») le cas de la suppression (*Aufhebung*) du Moi et de son flux de vie par un conflit, dont le contexte montre qu'il conduirait à une *Spaltung* du Moi et de son flux de vie : quelque chose d'étant, ou, pour ainsi dire, de plus étant, supprimerait le Moi et son flux de vie. Or cela, pour Husserl, est impossible dans la mesure où il faudrait encore un Moi (et un flux de vie) pour *effectuer* la suppression, d'où il résulte que cet autre Moi et cet autre flux de vie m'appartiennent encore, entrent encore, mais sur le mode imaginaire, dans mon flux de vie. Manifestement, notre conception du *Phantomleib* (et de la vie fantomatique de celui-ci) échappe ici complètement à Husserl. Et cela, parce que c'est finalement moi, mais depuis sa certitude factice d'exister, qui demeure comme un invariant, qui effectue l'imagination d'autres vies possibles, qui donc envisage ma propre vie dans la contingence de son *Sosein*, comme un exemple ou une variante *a priori* quelconque de la vie possible d'*un* Moi en général. Il reste cependant, et cela fait toute la difficulté, que la certitude factice d'exister qui se donne dans le cogito demeure apparemment indissociable de mon *Sosein* « factice », à savoir, dans nos termes, *contingent*. Je ne puis en détacher, apparemment, ma certitude factice d'exister comme certitude *formelle* en laquelle toutes les vies possibles pourraient entrer *au même titre*, c'est-à-dire en tant que variantes *quelconques* de la vie possible, en tant que *pur* possibles de l'imagination. On voit que si cette indissociabilité de la certitude factice d'exister et de la contingence de la vie se confirme, la réduction *eidétique*, quant à la vie du Moi, sera *impossible*. C'est contre cette impossibilité que va lutter Husserl. Il fait le point de la manière suivante :

> « 1) Je suis avec ce fonds de présence (*Präsenzbestand*) absolument donné à moi.
> « 2) Je puis, à l'encontre de cette "expérience", me représenter de façon concordante comme sujet d'une autre vie : en conflit évident avec mon expérience. Mais la possibilité existe dans la mesure où je puis la conduire de façon concordante comme possibilité *en soi-même*, sans égard à ce conflit contre le *factum*. Elle existe comme *pure* possibilité, en tant que "phantasmable" de façon concordante. En cela se trouve que je puis me détacher du *factum* et m'adonner à la *phantasia* pure et dès lors j'ai bien aussi un Moi-de-*phantasia* comme sujet de la vie de *phantasia*. Mais dès que je fais la mise en jeu (*Ansatz*) de l'existence, je suis en conflit avec l'expérience. Ce qui vaut en général : *Toute* possibilité de *phantasia* que je forme, je la forme comme possibilité rapportée au Moi-de-*phantasia* avec une *quasi*-vie (quasi-*Erleben*), auquel appartient cette *phantasia* et son objectivité de *phantasia*. C'est nécessairement que se recouvrent Moi-de-*phantasia* et Moi effectivement réel, vie de *phantasia* et vie effectivement réelle, production de *phantasia* et souvenir, et c'est seulement pour cela que la *phantasia* peut être mise en jeu comme existante, mais en conflit et supprimée comme "fictum".

> «3) Dans la sphère de la pure possibilité et de sa démarche eidétique, je reconnais qu'un moi en général (depuis les possibilités de Moi qui en résultent), à supposer qu'il soit, exclut tout autre de ces Moi et [ce qui serait] leur vie, de la manière dont cela a lieu pour mes *phantasiai* par rapport à mon Moi actuel et à ma vie actuelle. Pour tout Moi en général, chacune de ces pures possibilités peut être mise en jeu et ou bien [être] réalité effective éprouvée par lui ou bien fiction nulle (*nichtig*) en conflit avec la réalité effective de son expérience.» (Hua XIV, 152-153)

Arrêtons là la citation, car il y a déjà beaucoup de choses dans ce texte. Il y a d'abord (point 1) le rappel de la certitude factice d'exister, liée à la contingence du *So-sein* du sujet qui l'effectue dans le tout inchoatif et indifférencié du cogito. Il y a ensuite (point 2) le *détachement* de cette certitude factice par rapport à la contingence par la formation, ou la construction dans l'imagination (dans nos termes, il s'agit ici bien plus de l'imagination que de la *phantasia* proprement dite) d'autres vies comme purs possibles. Mais la situation est très ambiguë. D'une part, Husserl ne le dit pas ici mais il le sous-entendra dans la suite, imaginer une autre vie procède de la rêverie éveillée. Mais d'autre part, et c'est sur ce point que Husserl insiste, il s'agit bien de *construire* dans cette rêverie des *purs possibles* de *phantasia* ou d'imagination. Or la rêverie éveillée peut basculer, nous l'avons vu, dans la «pensée inconsciente», c'est-à-dire être prise à ce point dans sa dimension fictive qu'elle relève non plus du *Phantasie-Ich* et du *Phantasieleib*, mais du *Phantom-Ich* et du *Phantomleib*, sans que, pour autant, toute concordance soit perdue – et on entre alors dans le champ de la *Spaltung*. Or, s'il ne s'agit pas de cela ici, c'est bien parce que c'est moi, phénoménologue, qui «recueille» les purs possibles de l'imagination comme variantes imaginaires de l'invariant qui s'en détacherait comme l'eidos-vie-d'un-Moi *en général*. Dans nos termes, cela procède de la double schématisation coextensive de l'institution (*Stiftung*) de l'idéalité[5], qui dispose de façon réglée des éléments (les variantes imaginaires) de l'extension de l'eidos, et ce, à l'infini. Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour dire qu'en effet c'est bien le *Phantasie-Ich* et le *Phantasieleib* qui y sont en jeu, tout au moins dans l'appréhension potentiellement infinie des éléments de l'extension. Et c'est bien parce que c'est le Moi effectif (du phénoménologue) qui effectue l'«intuition» eidétique qu'il y a recouvrement de celui-ci avec le Moi-de-*phantasia*. C'est par là aussi que telle ou telle pure possibilité de l'imagination peut passer au stade positionnel, être mise en jeu comme *possibilité* qui existe, mais qui n'existe que comme possibilité.

Par quoi est-elle donc «supprimée» comme *fictum* ? C'est là que réside toute la difficulté, car c'est par là qu'elle peut elle-même à son tour «basculer» dans le *Phantomleib*. La pure possibilité imaginaire d'une autre vie (qui serait bien alors «quasi-vie», «vie imaginaire» dont le corrélat, en toute rigueur, serait non pas le *Phantasieleib* mais le *Phantomleib*) n'est supprimée, et réduite à l'état de fiction nulle que par ma propre vie que je me sens et me sais vivre par le cogito que j'effectue réellement, ainsi que, pourrait-on dire en vertu de la coexistence transcendantale dans l'intersubjectivité transcendantale, par toute autre vie propre de *tout* autre Moi (que Husserl désigne, au point 3, par rapport au «Moi en général»). Plus

---

5. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, «Mémoires des Annales de phénoménologie», Beauvais, 2002.

simplement, chacun d'entre nous ne vit qu'*une* vie, la sienne, dans la contingence de son *Sosein* liée à sa certitude factice d'exister, et non pas deux ou plusieurs (à l'exception, encore une fois, des cas de *Spaltung*). Dès lors, le problème posé par le point 3 du texte husserlien est celui, tout à fait crucial pour nous, de savoir si, *à une pure possibilité* «construite» (ou «recueillie de la double schématisation de vécus transposés sur un registre où s'indifférencient réel et possible) *dans et par l'imagination, d'une autre vie, et «construite» méthodiquement par le moi phénoménologue* qui effectue la variation, *correspond bien, chaque fois, un Moi actuel possible*. On sent bien, dans cette question, l'ombre de l'argument ontologique. Mais s'il fallait y répondre affirmativement, il faudrait dire que par là, quoique de manière singulière, puisqu'à chaque pur possible de l'imagination pourrait correspondre un et un seul Moi actuel possible, une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale serait praticable.

Le nerf de la difficulté est donc très précisément dans ce qui est censé convertir le pur possible imaginaire d'une autre vie dans une fiction nulle. Pour Husserl, c'est précisément la mise en jeu de ce pur possible, comme tel non positionnel car n'impliquant aucune existence réelle, comme pur possible existant effectivement au même titre que le *Sosein* de tel ou tel Moi actuel, qui engendre son annulation comme fiction. Or ne peut-il par ailleurs exister effectivement comme la vie d'un *autre Moi* actuel possible ?

Husserl revient donc sur la question de l'*Ansatz* de l'existence, pour y discerner une dualité :

> «Nous avons là une double mise en jeu de l'existence : mise en jeu dans la *phantasia* : se fixer une possibilité dans la *phantasia* et à partir de ce sol possible qui est établi, considérer d'autres possibilités. On change le sol si l'on passe de système de possibilité à système de possibilité. Si l'on se "poste" sur l'un, tout autre est une possibilité supprimée : relativement du sol rendu ferme. À chaque sol de cette sorte appartient un Moi» (Hua XIV, 153)

Ce passage est particulièrement important à deux titres. Tout d'abord, une autre vie imaginée comme pur possible, et fixée comme telle dans l'imagination est non seulement un pur possible, mais un possible de possibilités ou une possibilité de possibles, un système possible de possibilités. Ensuite, ces systèmes de possibilités sont exclusifs les uns des autres, en sorte que Husserl se sent autorisé à conclure qu'à chaque système ainsi mis en jeu dans la *phantasia* correspond (ou appartient) un Moi, c'est-à-dire un Moi actuel possible. Cela suppose que chaque système possible de possibilités est *intégralement déterminé*, car c'est cela seul qui peut justifier leur exclusion réciproque, et intégralement déterminé *positivement* – sans que nous sachions comment – par la facticité et la contingence (de ce système) d'un Moi actuel possible.

Possibilité de possibilités, principe de détermination intégrale et positivement transcendantale de chaque possibilité de possibilités, cela évoque irrésistiblement l'*idéal* dans la philosophie *kantienne* de l'idéal transcendantal dans la *Critique de la Raison pure*. Tout système possible de possibilités mis en jeu dans l'imagination serait ainsi une sorte de prédicat transcendantal et ontologique, positivement et intégralement déterminé, de la «réalité» transcendantale. De la sorte, nous chan-

PHS

gerions *ici brusquement de registre architectonique*, car nous n'aurions plus à faire avec de l'*eidos*, mais avec de l'*idéal au sens kantien*, et c'est dans le passage en subreption de la « réalité » (*Realität*) de l'idéal à son existence comme autre Moi qu'aurait lieu, implicitement, l'opération de l'argument ontologique. Nous ne serions plus en droit de dire qu'il s'agit là d'une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale puisqu'il s'agirait en réalité d'une *métaphysique* – à soumettre à la critique – du tout de la « réalité » transcendantale en tant, à la fois, que tout des possibilités de possibilités, et que tout, en corrélation avec le premier, des Moi transcendantaux possibles dans l'intersubjectivité transcendantale. Or, nous le savons par l'élaboration kantienne, ce « tout de la réalité » (dans sa double interprétation kantienne et phénoménologique) est un idéal transcendantal impliquant l'argument ontologique, et requérant par là sa critique transcendantale.

Nous allons voir que tout cela va encore se renforcer. Mais examinons d'abord l'autre mise en jeu possible de l'existence :

> «Ou bien nous comprenons par mise en jeu de l'existence la liaison d'une possibilité de *phantasia* (ou d'une possibilité vide de la pensée) avec un *sol d'existence déjà donné, c'est-à-dire effectivement réel*. C'est dans notre cas le sol de *mon* expérience de soi, une "impression" me donnant en certitude en ipséité (*Selbstheit*) originale. *Si je n'ai aucun sol d'existence effectivement réel, aucune base d'expérience, je n'ai non plus pas de possibilités*. Mes mutations du Moi et mes mutations de vie imaginées (*fingiert*) sont précisément bien *mes* possibilités, *mes* teneurs de fiction, et présupposent que je suis. Mais comment puis-je dire alors que j'aurais pu être autrement ? Et ne puis-je pas voir que, si j'avais été autrement, alors à leur tour toutes les mutations de possibilité de mon Moi formeraient un système (un système de Moi) qui serait le même que celui que j'ai comme Moi maintenant effectif ? Mais je puis précisément recouvrir ma vie actuelle dans la pure *phantasia* et l'imaginer complètement (*umfingieren*), et ensuite, à partir d'une telle fiction à nouveau imaginer (*fingieren*) que, si j'étais ce Moi-du-vivre, je pourrais à nouveau recouvrir cette vie, imaginer complètement (*umfingieren*) etc. Et par là, tous ces Moi seraient en recouvrement du même Moi, mais en recouvrement conflictuel. C'est seulement par l'intropathie que ma possibilité peut aussi être comme la même possibilité pour un autre.» (*Ibid.*)

Les choses semblent donc prendre un autre aspect si l'on rapporte la mise en jeu de l'existence de la pure possibilité (d'une autre vie) au Moi effectivement réel, en l'occurrence à celui qui, phénoménologisant, imagine la pure possibilité. Mais alors, telle est l'aporie du point de vue eidétique, je m'imagine et ne mets en jeu ces pures possibilités que comme *variantes de mon Moi avec sa certitude factice d'exister et avec la contingence de son être-ainsi*. Autrement dit, le point de départ de la variation est irréductiblement cette facticité et cette contingence, et ne peut d'aucune manière être considéré comme *quelconque*, ce qui rend, en toute rigueur, *impossible* la variation eidétique transcendantale comme variation autour d'un invariant strictement *a priori* et transcendantal : l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale est impossible dans la mesure même où je ne puis pas faire l'*épochè* phénoménologique de ma facticité et de la contingence qui y est liée.

Cette situation gêne considérablement Husserl. Car il n'empêche que je puis au moins me détacher, par l'imagination, de la contingence de mon être-ainsi, dans la mesure où je puis m'imaginer autrement que je ne suis, et même imaginer d'autres

possibilités dans le système des possibilités de cet être-autrement. Mais comme c'est toujours moi qui imagine ce système et les possibilités de ce système, celui-ci serait toujours le système de mon Moi actuel – je n'ai fait qu'imaginer des variantes possibles de *mon* Moi, et non pas d'un eidos-ego en général, même si j'y ai oublié («recouvert») ma vie actuelle. Je puis, en d'autres termes, imaginer d'autres Moi comme variantes de mon Moi, et ils ne s'avèrent comme fictions, revenant de ces sortes de rêveries éveillées construites ou formées comme purs possibles, que si elles sont mises (posées) sur le même pied que ma vie actuelle. À cela, Husserl ne trouve qu'une seule réponse possible : il se peut que dans et par l'*Einfühlung* se prélève l'une des *mes* possibilités (l'un de mes systèmes complètement imaginés de possibilités) comme la *même* possibilité *pour un autre*. Cette réponse est faible car, d'une part, elle ramène au premier cas de la mise en jeu, mais moins rigoureusement puisque, d'autre part, elle suppose, métaphysiquement, que nous avons tous, *dans l'imagination, les mêmes* systèmes purement possibles de possibilités – donc que n'est jamais *eingefühlt* en l'autre que l'*un* de *mes* systèmes de possibilités comme système qui, dans ce cas, *existe*. La difficulté serait alors que quelque chose comme l'argument ontologique fonctionnerait déjà dans l'*Einfühlung*. Cela démontre l'absurdité qu'il y aurait de croire qu'en elle ce serait l'une de mes possibilités qui passerait de la possibilité de possibilités à l'existence de ces mêmes possibilités, et tout à la fois la nécessité de penser que, dans la véritable rencontre intersubjective, joue irréductiblement ce que Henri Maldiney[6] nomme si bien la *transpossibilité*. Il restera à montrer que ce passage par la transpossibilité (et corrélativement par la transpassibilité à cette transpossibilité) est strictement coextensif du passage de l'intersubjectivité à l'interfacticité, et d'une reprise en profondeur de la conception de l'*Einfühlung* qui, on vient de le voir, est remise en question dans son essence même dès que l'on tente de penser, comme ici Husserl, qu'elle puisse jouer le rôle d'attestation phénoménologique de l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale.

Si on lit la suite du texte de la Beilage XIX de Hua XIV, il reste bien que l'*individuation* du Moi va de pair, chaque fois, avec la détermination intégrale d'une possibilité pure ou d'un système de possibilités. Pour nous dès lors, la question qui demeure est finalement que les pures possibilités (systèmes) que je puis imaginer ne sont sans doute qu'une déformation cohérente et «perspective», très partielle et partiale, car ramenée à *ma* facticité (fait d'exister) et à *ma* contingence, d'un tout de systèmes de possibilités qui sont plutôt mutuellement transpossibles et transpassibles, avec l'impossibilité coextensive de ramener ce tout à une structure d'invariance eidétique. Il y a, entre cette «déformation» du tout des possibilités dans ma facticité et ma contingence, et ce tout lui-même où règnent les transpossibilités, le hiatus de la *Stiftung* intersubjective (distinguée de ce que nous étudierons comme interfacticité transcendantale, base phénoménologique de cette *Stiftung*), et de la transposition architectonique qui lui est coextensive comme transposition des transpossibilités en possibilités. En ce sens *restreint* de l'intersubjectivité transcendantale (qui n'est déjà plus tout à fait concrète), il y a bien, engendrée par

6. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1991.

cette *Stiftung*, eidétique : c'est bien, pour ainsi dire, celle sur la base de laquelle tout un chacun peut « entendre » tout un chacun, sans surprise.

Ces difficultés, tout implicites dans le texte, conduisent Husserl à en revenir plus sagement à la distinction qu'il faut faire entre la certitude factice d'exister, apodictique, et la contingence de l'être-ainsi – cela soulève cependant la difficulté qu'avec la première, le Moi transcendantal ne peut ni commencer (naître) ni finir (mourir) (cf. Hua XIV, 154), qu'il est, en ce sens, à la fois, le plus souvent anonyme, mais absolument individué et immortel (nous y reviendrons). À partir de là, en tout cas, Husserl peut écrire :

> « J'ai donc l'évidence apodictique comme évidence originaire du Je-suis, et suis comme sujet d'une vie à double face qui, *selon son être effectif (existence) est absolument nécessaire*, *selon son être-ainsi pourrait être autrement*, de telle manière que le système des possibilités de l'autrement est un système infini fermé (scil. de Moi). De l'être-ainsi l'expérience donne de façon apodictique la présence (*Präsenz*) fluante et un horizon d'existence indéterminé, mais nécessaire, et d'une existence déterminable, même si elle ne l'est que par provision (*unter Vorbehalten*), existence dont la forme d'essence est prescrite, tout comme aussi la forme de toute vérification et de tout rejet possibles. » (Hua XIV, 154)

Le terme nouveau, sur lequel il nous faudra réfléchir, est celui de « *forme d'essence* » (*Wesensform*) qui est proprement corrélatif de la certitude factice (et formelle) d'exister, en laquelle doit venir se déterminer (selon l'infiniment déterminable en un sens à nouveau kantien) la contingence de ma vie, et même la contingence de toute vie. Que le système des possibilités de l'autrement soit un système infini *fermé* atteste encore une fois de sa détermination intégrale, et positive, au registre ontologique et transcendantal, de ce qu'il *n'y a donc pas de facticité sans contenu*, ou de ce que, pour Husserl, la singularité de l'ego est transcendantale ou absolue – ce qui coupe à sa racine, nous l'avons vu, l'*épochè* phénoménologique radicale de *cet* ego, nécessaire pourtant à une véritable eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale.

Dans la Beilage XX de Hua XIV (154-155), Husserl reprend la question sans véritablement la bouleverser, mais il nous apporte une précision quant à ce qu'il faut entendre par « essence formelle » lorsqu'il écrit (Hua XIV, 155, ll 9-11) curieusement que le Moi « n'est manifestement pas intuitif au sens simple comme un vécu », mais que « son essence est *analogue* à l'essence catégoriale » (nous soulignons). Analogie, au demeurant problématique (Husserl cherche ses mots), et non pas identité, qui ramènerait strictement au registre de l'eidétique, et même à son registre formel. Problématique doublement, d'abord parce qu'on ne voit pas très bien ce que cela peut signifier, ensuite parce qu'elle fait écho à l'analogie, elle-même hautement problématique, censée être en jeu dans l'*Einfühlung*. En celle-ci, il s'agit bien, en effet et en tout cas de « l'apprésentation » d'un autre qui *existe* tout comme Moi, qui donc *pour sa part* effectue *la même* certitude factice (formelle) d'exister, même si je ne puis pas intuitionner cette effectuation. Est là en jeu la coexistence transcendantale en tant, tout au moins, que « communauté » réelle et possible de *facticités*, c'est-à-dire de certitudes factices (formelles) d'exister. Ce qui reste transpossible, c'est la teneur de vie réelle (*reell*), chaque fois contingente,

de ces facticités. Nous sommes un peu plus près de ce qu'il faut concevoir comme *interfacticité transcendantale*. Avec la difficulté que, si nous pouvons légitimement dire que l'existence en tant que telle est sans contenu (elle n'est pas, rappelons Kant, un « prédicat réal »), il n'en va pas de même de la facticité toujours liée à la contingence du *Sosein*. Même si la facticité se laisse diviser – mais il nous faudra voir plus précisément comment –, ressouder les bords de cette division, c'est en revenir, nous le savons désormais, à la problématique kantienne de l'idéal et de l'idéal transcendantal, dans le passage subreptice de la possibilité du tout des systèmes de possibilités absolument déterminés et individués à l'existence de ce même tout comme tout de la réalité ou, comme on le sait, comme Dieu.

Lisons encore un extrait de la Beilage XXI (Hua XIV, 159, ll. 22-58) qui approfondit encore les apories posées par l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale :

> « [...] Dans cette mesure l'essence (*Essenz*) de chaque monade est inséparable de l'existence monadique. Sa possibilité et son effectivité se tiennent dans un autre rapport que la possibilité et l'effectivité des "choses". Une nature donnée contient effectivement une chose, et la chose est réalité effective factice. Mais elle (scil. la nature) pourrait être autrement et de telle manière que cette chose n'en relève pas, n'existe pas. Ici les possibilités précèdent les réalités effectives. Mais la monade est en soi absolument donnée, et toute autre monade est à partir d'elle absolument donnée en tant que pour elle-même, posée à la mesure de la Raison, même si c'est par provision. Toutes les possibilités monadiques sont relatives quant à leur existence (*Dasein*) aux réalités effectives monadiques. Tout monadique qui n'est pas n'est pas par suppression absolue. Toutes les possibilités sont absolument décidées. Mais tout possible dans la nature n'est-il pas non plus décidé d'avance ?
> « [...] La fiction de monades quelconques est en conflit avec les monades effectivement réelles » (scil. alors que ce n'est pas le cas pour la nature).

On pourrait paraphraser ce texte dans les termes suivants, devenus classiques : alors que, comme le montre la réduction phénoménologique couplée à la réduction eidétique, pour les choses, l'essence (ou l'eidos ou l' a priori subjectif transcendantal) précède l'existence à laquelle elle est a priori indifférente, il n'en va pas de même des monades (des Moi transcendantaux factices avec leur teneur de vie contingente respective), dans la mesure où, pourrait-on dire, pour elles, l'existence chaque fois attestable par la certitude factice (et formelle) d'exister, y précède l'essence (la contingence d'un système de possibilités), ou à tout le moins en est indissociable. Mais il y a encore un pas, dont il nous faudra critiquer la légitimité, entre cette assomption (qui est « rationnelle » dans la mesure où elle procède de l'apodicticité) et la thèse qu'à chaque système de possibilités, supposé entièrement déterminé, correspond chaque fois un Moi transcendantal et un seul. Ici, la « décision absolue » des possibilités ne correspond pas à l'eidétique transcendantale de la subjectivité transcendantale, mais à un changement de registre architectonique, au passage ou à la transposition au registre de l'idéal transcendantal au sens kantien. Il ne peut donc y avoir de réduction eidétique partant de l'une ou l'autre monade imaginée, en tant que pur possible, comme monade *quelconque*, mais il ne peut y avoir de considération de la totalité des monades que depuis leur *forme d'essence*, c'est-à-dire depuis leur certitude factice et formelle d'exister. Et celle-ci

implique un changement de statut phénoménologique du cogito et de l'aperception transcendantale immédiate.

Au début des années vingt, Husserl est donc bien conscient de la difficulté qu'il a tenté de résoudre par une *métaphysique*, inspirée de Leibniz, et qui est celle de la *monadologie transcendantale* – on pourra encore s'en convaincre en lisant la Beilage XXII de Hua XIV (160). La question qui demeure, en les termes propres de Husserl, est que tout système de possibilités (toute autre vie, à supposer que je puisse en construire la cohérence dans l'imagination, ce qui ne va pas de soi, il faut le souligner) autre que le mien demeure *fictif* tant qu'il n'est pas incarné par un autre. Le risque, en effet, est par là que, si l'on ne fait pas l'hypothèse métaphysique de la monadologie transcendantale, je ne puisse jamais envisager, dans l'*Einfühlung*, qui est avant tout l'apprésentation d'une *autre* certitude factice d'exister, donc d'une autre facticité dans l'interfacticité transcendantale, la contingence de la vie d'autrui que comme la *fiction* d'un autre système de possibilités, fiction parce que construite par moi dans mon imagination, depuis *ma* facticité, donc non pas *pure* possibilité imaginaire d'un système de possibilités quelconque parmi tous les autres possibles. Il faut donc reprendre d'encore plus près toutes ces analyses pour voir plus précisément où et comment réside une difficulté qui est ici *de principe*.

§ 3. De l'idéal transcendantal (de l'intersubjectivité transcendantale) à l'interfacticité transcendantale

Husserl nous offre l'occasion d'un approfondissement remarquable de toutes ces questions dans le texte n° 22 de Hua XV (381- 386) datant de la fin de 1931 et intitulé « Téléologie », à quoi l'éditeur du texte, I. Kern, a judicieusement ajouté le sous-titre : « L'implication de l'eidos intersubjectivité transcendantale dans l'eidos Moi transcendantal. Factum et eidos. » Nous laisserons de côté le début du texte (Hua XV, 378-381), d'allure très métaphysique, qui, dans nos termes, part de l'idéal transcendantal (pour Husserl : structure eidétique universelle) comme support d'une volonté universelle téléologique. Nous prendrons le texte précisément là où Husserl s'interroge sur la manière dont moi, en tant que phénoménologue, puis obtenir cette « vision eidétique » (*Wesensinsicht*) (Hua XV, 381, ll. 34-36). C'est là en effet toute la question. Nous allons tout d'abord retrouver des choses qui nous sont déjà connues :

> « Je puis me dévoiler (*enthüllen*) et dévoiler mon monde dans son horizontalité (*Horizonthaftigkeit*) factice de l'être-pour-moi, et par là rendre intuitive sa réalité effective factice, qui est facticement dans un espace de jeu de possibilités pour moi, dans l'une de ces possibilités. Or je peux tout à fait prendre en variation libre cette possibilité, à savoir aussi eu égard au noyau de ce qui est éprouvé relativement et véritablement (*eigentlich*) et par là en ce qui est individuellement établi facticement, et obtenir la forme d'essence universelle de l'omnisubjectivité (*Allsubjektivität*) transcendantale. J'obtiens alors la forme d'essence de mon ego factice propre et celle de tout autre ego factice intentionnellement impliqué dans le mien, impliqué horizontalement dans mon [ego factice], et tout naturellement aussi par là la forme co-impliquée de la totalité dans

> mon horizontalité. Si à présent je prête attention aux *alteri*, chacun a été impliqué d'emblée dans mon *factum*, en tant qu'espace de jeu de possibilités, et, eu égard aux complément inconnus [pareillement] impliqués, bien que [ce soient] des autres prescrits comme possibilités réales, c'est un espace de jeu en lequel aucune des possibilités n'est privilégiée comme factice par l'expérience. Je vois à présent que la forme d'essence d'un et de tous les autres qui sont pour moi facticement, qu'ils soient connus ou même complètement inconnus, est la même que la forme d'essence de mon ego factice. » (Hua XV, 381-382)

Reprenons point par point. Tout d'abord je puis, en régime de réduction phénoménologique (sans quoi il n'y aurait pas d'*Enthüllung*) dévoiler la *contingence* de ma vie et de mon monde, comme l'une des possibilités, facticement réalisée, parmi d'autres possibilités de ma vie et de mon monde. La première critique qui s'impose ici est que la variation libre des possibles – la variation eidétique – est elle-même conditionnée par le fait que je fasse l'*épochè* phénoménologique de *mon* moi *factice*, ou bien, ce qui revient au même, que je fasse la distinction entre ma certitude factice et *formelle* d'exister et la contingence de ce que je vis en vivant mon monde. Il s'agit donc là d'un ego formel, qui n'est plus factice que dans la facticité nue de son existence, et l'aperception transcendantale immédiate qui lui correspond est une aperception formelle et *anonyme* (pour Husserl, c'est la forme du temps intime en tant que flux continu *pouvant* être l'objet de perception interne), où la contingence de la vie et du monde vécu s'est *dissoute*[7]. Ce qu'on obtient ainsi est une « essence formelle » ou ce que Husserl nomme une *forme d'essence*, à savoir, c'est le second point, la forme universelle de la subjectivité transcendantale ou ce que Husserl désigne par l'omnisubjectivité transcendantale qui n'est pas encore, nous l'avons vu, l'intersubjectivité transcendantale : c'est pour ainsi dire la forme en laquelle se moule toute contingence de vie et de monde – pour Husserl, la forme universelle de l'aperception transcendantale immédiate en tant que forme de ce qui est pour lui temporalité originaire. Et c'est bien cette forme qu'énigmatiquement j'aperçois, sans que je puisse me l'expliquer, dans l'*Einfühlung* : c'est bien ce que signifie l'aperception d'autrui comme d'un *autre Moi*, étant entendu, cependant, que je ne puis rien intuitionner directement de la contingence de la vie que mène pour sa part cet autre Moi.

Le troisième point est le retour implicite effectué par Husserl à ce qu'il a désigné, dans le texte n° 21, comme *coexistence transcendantale*, à savoir comme co-implication « intentionnelle » (pour nous : « existentielle ») des autres en moi. Cette co-implication ne peut à nouveau être que *sans contenu* ou sans teneur contingente, puisqu'elle n'est que celle des *existences*, donc celle de ce que nous nommons quant à nous interfacticité transcendantale. Ou, si l'on veut, elle n'est que la co-implication mutuelle de formes d'essence, facticement possibles en tant qu'existantes, au sein d'une forme d'essence en général. La seconde critique qui s'impose ici est que, si *toute* forme d'essence factice-existentielle est impliquée dans *ma* forme d'essence factice-existentielle (et réciproquement), le passage est néanmoins, en toute rigueur, indû de ce « toute » à la « totalité » : les horizons d'ouverture de ma forme d'essence existentielle à toute autre forme d'essence existen-

---

7. Cf. R. Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique*, *op. cit.*

tielle sont a priori *indéfinis* et ne peuvent a priori être définis – ni même absolument définis puisqu'il n'y a passage à la totalité que par l'introduction subreptice de l'idéal transcendantal au sens kantien. Et c'est ce que confirme aussitôt, dans le texte, le quatrième point, la réintroduction des possibilités censées répondre, rigoureusement, aux formes d'essence existentielles – ces possibilités de l'imagination censée en mesure de les « construire » chaque fois comme « systèmes de possibilités » correspondant à la totalité des formes d'essence existentielles.

S'il est donc vrai que la forme d'essence, qui est existentielle, est la même pour tout ego factice, si elle peut se détacher par une *épochè* radicale de toute contingence de vécu et si en ce sens elle est forme d'essence existentielle d'une omnisubjectivité transcendantale, il est faux de dire que les possibilités que j'imagine à partir de ma facticité avec la contingence de sa vie et de son monde soient indifféremment les possibilités en général des formes d'essence existentielles (factices) en général. Si c'était le cas, l'*Einfühlung*, encore une fois, serait menacée, car si nous étions par là en mesure de nous rencontrer les uns les autres comme *existants*, nous n'aurions rien à nous « dire » (dans la langue parlée, les gestes, les mimiques, etc.) que nous ne saurions toujours déjà, au moins implicitement, par devers nous – cela existe bien à sa manière, mais seulement dans le champ global de *l'institution symbolique*, et selon des élaborations collectives plus ou moins banales – le champ de l'idéalité en constituant en fait une toute petite part. C'est dire, à nouveau mais plus fortement, qu'une faible part des vies contingentes constitue des « systèmes » de possibilités mutuellement possibles, ou que la plus grande part d'entre elles réside dans un rapport de *transpossibilité* (et de transpassibilité) mutuelle.

Ce cadre étant mis en place, poursuivons :

> « Il semble même tout d'abord que la forme d'essence d'un ego, d'un sujet transcendantal tout simplement (*überhaupt*) singulier, soit identique à la forme générale qui englobe toutes les possibilités d'un autre pour moi facticement et tout simplement possible. Elle serait déjà forme d'essence, seulement liée à mon être factice par là qu'elle comprend (*befasst*) un horizon d'autres complètement inconnus réalement possibles. Mais il y a bien une différence. À tout autre réalement possible pour moi appartient qu'il m'implique comme ego factice avec mon expérience effective et mon monde d'expérience. Mais à un autrement purement possible par essence [appartient cela] qu'il implique dans sa possibilité les mutations de possibilités d'essence de mon ego. Cela veut dire aussi : l'autre complètement inconnu se trouve objectivé comme homme dans le monde factice pour moi, ou bien comme homme de la terre, ou bien comme être du genre homme sur une planète quelconque, etc. Mais un Moi transcendantal eidétiquement possible se trouve objectivé comme homme dans un monde eidétiquement possible. » (Hua XV, 382)

Selon nous, Husserl affronte ici l'absurdité phénoménologique qui résulterait de la fondation de l'intersubjectivité transcendantale – devenue par là monadologie transcendantale – sur l'idéal transcendantal non critiqué (attesté ici par la formule : « autres realement possibles », c'est-à-dire par le passage de la co-implication existentielle, qui est potentielle, à son actualité). Et Husserl le sait qui commence par « Il semble même que » (*Es scheint sogar*). L'absurdité consiste à admettre qu'un autre complètement inconnu, fût-il posé par moi (« objectivé ») sur la terre ou sur la planète Mars, m'impliquerait jusque dans les mutations de

mes possibilités d'essence ! On pense aussitôt à Leibniz, mais sorti ici de ses cadres métaphysiques propres. Détaillons donc les médiations qui prêtent à l'ensemble du propos au moins une semblance (*Es scheint*) de cohérence.

La réalité du réalement possible (dans la *Realität*) n'est évidemment pas la « réalité » d'une idéalement (purement par essence) possible (par exemple de l'eidos d'un autre monde ou d'une autre vie comme invariant de toutes les variations imaginaires que je pourrais en faire, et qui n'existe donc lui-même que comme « système de possibilités »). Si ce dernier était « réalement possible », ce serait par passage subreptice de la potentialité de son implication à l'actualité, ou tout au moins, plus rigoureusement, par la possibilité de ce passage subreptice. Rappelons que la monadologie transcendantale implique l'existence de la totalité des mondes, supposé(s) absolument défini(s). Mais rappelons aussi qu'en toute rigueur phénoménologique, elle n'implique rien des contenus de vie et de monde qui demeurent irréductiblement contingents. S'il est bien vrai que, dans l'*Einfühlung* effective, autrui m'implique (comme je l'implique) avec mon expérience effective, le passage est en réalité indû d'un « autre purement possible par essence » à un autre « réalement possible » pour moi. Il reste cependant que c'est bien « un Moi transcendantal éidétiquement possible » qui se trouve « objectivé », et ce, comme homme dans un monde « eidétiquement possible ». Pourquoi ce détour étrange de Husserl ? Qu'est-ce que cela signifie proprement ? De quelle essence s'agit-il donc ? Reprenons point par point.

Tout d'abord, Husserl considère la forme d'essence d'*un* ego, donc d'un sujet transcendantal singulier quelconque (*überhaupt*), pour dire que cette forme d'essence (que nous disons existentielle) paraît (ou semble) bien être identique à la forme d'essence d'un autre facticement possible pour moi, et ce, quel qu'il soit, dans la coexistence transcendantale, puisque cette forme d'essence est celle de toute contingence de vie et de monde pensable ou imaginable. Il s'agit donc d'une forme d'essence universelle, celle de la *facticité d'exister*. Ensuite se pose dès lors la question de savoir comment cette forme d'essence peut se lier à *mon* être factice : c'est seulement par là, dit Husserl, qu'elle comporte (*befasst*), dans la coexistence transcendantale, un horizon d'autres complètement inconnus de moi, mais realement possibles, c'est-à-dire susceptibles de passer de la potentialité de la coimplication dans la coexistence à l'actualité. Mais alors, cette actualisation est une « objectivation » dans ce monde factice qui est le mien : cet autre, même s'il m'est inconnu, qu'il habite quelque part sur la terre ou sur une autre planète, est déjà un *homme*, et dans cette potentialité d'*Einfühlung*, il m'implique déjà (tout comme je l'implique dans ce monde contingent) *potentiellement* avec mon expérience effective (tout comme je l'implique avec son expérience effective). S'il doit donc y avoir possibilité (« réale ») du passage de la potentialité de la coexistence à son actualité, cette possibilité, toujours déjà impliqué dans la facticité d'exister (dans la forme d'essence existentielle), est celle de l'*humanisation* – ou de la « communautisation humaine » de la monadologie transcendantale en tant qu'idéal transcendantal. L'humanisation est ainsi universelle, et il n'y a pas de monde et d'expérience contingente qui ne soient d'emblée humains, sans que j'aie pour autant à reconnaître tous les hommes.

Le paradoxe vient cependant de ce que tout homme n'est véritablement *eingefühlt* que comme autre Moi transcendantal, source de la constitution de son expérience et de son monde contingents, et de ce que Husserl considère, cette fois par un saut inaperçu (donc indû) d'un registre architectonique (la coexistence transcendantale qui n'implique pas la reconnaissance des systèmes de possibilités) à l'autre (le registre eidétique où il est censé y avoir variation eidétique véritable des mondes et des systèmes de possibilités), comme « un Moi transcendantal eidétiquement possible » « objectivé » dans un « monde eidétiquement possible » : le changement de registre est certes marqué par Husserl avec l'usage du mot « transcendantal », mais ce n'est pas suffisant pour lever le paradoxe car il n'en serait pas moins vrai que, fût-ce au *même* monde eidétiquement possible, les déterminations eidétiques de l'autre transcendantal impliqueraient les miennes propres. Elles seraient en effet absolues et par là exclusives les unes des autres, puisque au sein même de l'idéal transcendantal du tout monadologique, il y aurait *a priori* « harmonie préétablie des monades », et *harmonie métaphysique* car sans attestation phénoménologique possible par *Einfühlung* (si ce n'est dans la communauté de l'institution symbolique), c'est-à-dire finalement sans *Leiblichkeit* des autrui monadiques, ou « avant » même l'entrée en scène de celle-ci. « Influence » universelle des monades les unes sur les autres, qui ne serait pas loin du « délire d'influence » dans la schizophrénie, ce qui ne saurait surprendre par ce que nous avons établi : « imaginer » entièrement *l'existence* d'autrui, sans passage par sa *Leiblichkeit* effectivement éprouvée, qui est celle de son *Leib* et de son *Phantasieleib* par mon *Leib* et mon *Phantasieleib*, revient à passer dans la dimension entièrement fictive du *Phantomleib* sans autre *Leiblichkeit* que celle du *Phantomleib* ; autrui, tout comme moi, sommes « illocalisés » et « atmosphérisés », et c'est là une autre manière de s'apercevoir que l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale est impossible. Il n'y a pas d'imagination de l'existence d'un autrui avec une contingence de vie et de monde qui lui serait propre sans l'auto-dissolution du Moi avec sa contingence qui va irréductiblement de pair avec la dissolution d'autrui avec sa contingence, c'est-à-dire sans passage, au lieu du *Phantomleib*, dans une sorte de « délire d'influence » eidétique. La question de la *facticité d'exister* (de la forme d'essence existentielle) est donc inéliminable, irréductible et ce qui seul peut sauver de ce « délire » métaphysique et post-phénoménologique, est le changement de registre architectonique des *eidè*, qui passent du statut d'invariants eidétiques de variations imaginaires au statut d'*idéaux* au sens kantien (« idées *in concreto et in individuo* ») dont l'existence est assurée, dans l'idéal transcendantal (le tout de ces idéaux), par l'opération subreptice de l'argument ontologique (ce tout est ce qu'il y a de plus réel, donc il existe). Il faut donc en conclure que s'il y a des autrui dans la monadologie transcendantale, ils doivent toujours être *eo ipso*, « réalement possibles » et qu'ils ne peuvent être « purement possibles par essence » que par la subreption transcendantale de l'idéal transcendantal – Husserl confondant en fait (ce qui est une « faute » architectonique) *eidos* (dans eidétiquement possible quant au Moi transcendantal) et *idéal*. Il n'y a pas d'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale sans cette subreption, il y a autre chose, qu'il nous faut rechercher, d'une *irréduc-*

tible (eidétiquement) *interfacticité transcendantale* dans l'intersubjectivité transcendantale. Telle est la difficulté avec laquelle Husserl, et nous avec lui, sommes confronté.

Il enchaîne bien, en effet, sur ce qui suit :

> « Dans l'attitude d'essence, je vois que tous les Moi transcendantaux possibles par essence sont chaque fois impliqués l'un dans l'autre sous la forme "moi et les autres". Toute possibilité singulière d'un Moi transcendantal que je fais ressortir distingue, parmi les possibilités libres (scil. les variantes eidétiques) d'un autre Moi, chaque fois l'une [d'entre elles] par là que chaque fois cette possibilité est impliquée comme autre Moi dans ce Moi qui a été choisi. Un Moi possible implique aussitôt un univers, une totalité de Moi coexistant avec lui. » (Hua XV, 382-383)

On ne saurait plus clairement définir tout Moi comme idéal et la totalité des Moi comme idéal transcendantal : à tout Moi est attaché *un* système de possibilités, et ce qui vaut pour un Moi, partant de ma facticité, est impliqué, en vertu de la coexistence transcendantale, par tous les autres en particulier. Il semble que nous soyons très près, par là, de la possibilité de réduire eidétiquement la facticité. Mais en fait, c'est toujours selon la même confusion architectonique, qui donne lieu, cependant, à une *structure formelle* très intéressante de l'intersubjectivité transcendantale :

> «Tout Moi exemplaire (scil. en principe, de la variation eidétique) en tant que réalité effective (scil. rencontrée dans l'expérience de moi *et* d'autrui) ou possibilité (scil. dans la co-implication de la coexistence) donne le même *eidos* (scil. c'est du moins ce que veut croire Husserl). Mais cet eidos a cette caractéristique que chacune de ses singularités eidétiques (scil. chacun de ses « systèmes de possibilités ») donne un seul Moi transcendantal (comme possibilité) (scil. comme un seul idéal ou existant factice possible par actualisation possible de la coexistence) qui implique intentionnellement (scil. par cette coexistence, et potentiellement) un univers de Moi transcendantaux comme possibilité compossible (scil. harmonie préétablie), comme un univers de possibilités (scil. de « systèmes de possibilités » correspondant chaque fois à un Moi transcendantal factice) qui sont à vrai dire en même temps des singularités eidétiques (des ego factices avec chaque fois leur « système de possibilités » respectif) de l'eidos Moi transcendantal (scil. qui est second degré, étant l'invariant d'invariants), mais [qui] est du même coup un univers d'«autres » coexistant nécessairement (scil. dans la coexistence transcendantale), au sens où la mise en jeu (*Ansetzung*) de ce Moi comme étant (scil. par actualisation de l'un ou l'autre possible *de la coexistence transcendantale*) doit être du même coup celle de cet univers de Moi qui sont (scil. au registre de l'idéal transcendantal). La possibilité de l'une de ces singularités eidétiques (scil., en fait, il s'agit chaque fois d'un idéal) comme Moi est en même temps par implication la possibilité d'un univers coexistant des autres qui relèvent du Moi (scil. de celui qui a été mis en jeu au registre de l'idéal). Il est en outre évident que dans cet univers tout Moi singulier est ego pour tous les autres membres de l'univers en tant que ses *alteri* (scil. c'est le sens husserlien de l'idéal transcendantal, ici monadologie transcendantale), de telle sorte que chaque univers de cette sorte implique, à partir de chaque membre, l'univers, un univers, une totalité de sujets possibles (scil. dans la co-implication de la coexistence) dont chacun implique tous les autres et implique la totalité comme totalité (scil. autre version de l'« harmonie préétablie » dans l'idéal transcendantal de la monadologie transcendantale où chaque monade implique le tout des monades dont chacune implique à son tour le tout y compris la monade de départ : il n'y a ni négation ni conflit dans ce tout, mais la structure n'est que *formelle* dans la mesure où les contingences, les « systèmes de possi-

bilités » demeurent en réalité *insondables*, à moins de l'argument ontologique sous-jacent à la conception de l'idéal transcendantal). Si nous parcourons les possibilités eidétiques de l'eidos Moi transcendantal (scil. cet eidos est en réalité de second degré, il est la version husserlienne de Dieu, et ses possibilités ne sont pas, en tout rigueur, possibilités eidétiques, mais possibilités d'idéaux, c'est-à-dire de « systèmes de possibilités » censés être individués, chaque fois, dans un ego transcendantal factice en possibilité *d'exister* ; Husserl confond ici, nous avons eu le temps de nous en apercevoir, *deux registres différents de possibilité*), nous parcourons aussi en cela les univers de possibilités (scil. d'exister) impliqués en chacune de ses variantes (scil. en fait, en chacun des idéaux), et il est clair que l'eidos de cet univers, donc l'eidos intersubjectivité transcendantale (scil. en fait l'idéal transcendantal comme monadologie transcendantale), est en même temps impliqué dans l'eidos Moi transcendantal (scil. qui est en fait un idéal censé faire système avec les autres, un « système » déterminé de « possibilités » qu'il serait absurde de considérer en abstraction de sa facticité d'exister). » (Hua XV, 383)

Il fallait ce commentaire phénoménologique détaillé, mot à mot, pour nous apercevoir que c'est très improprement que l'on peut parler d'un eidos (et donc d'une eidétique) de l'intersubjectivité transcendantale. De second degré, nous l'avons dit, parce que invariant d'invariants, il n'a pas le sens phénoménologique que Husserl attribue d'ordinaire à l'*eidos*, et ce, encore une fois, parce que, à supposer que ce soit pensable, l'imagination qui imagine l'existence (d'un *alter ego*) n'a plus du tout le statut architectonique de l'imagination qui imagine une variante eidétique (qui « construit » en le « recueillant » un pur possible) *quelconque* d'une extension eidétique. Néanmoins, cet « eidos » impropre, qui est en fait l'*idéal transcendantal*, possède la remarquable *structure formelle*, dégagée par Husserl, qui est celle de la double co-implication mutuelle des parties du tout entre elles, et du tout en chacune de ses parties. Il faudra réfléchir sur ce que pourra rendre cette structure formelle dans la structure de l'interfacticité transcendantale, une fois que nous aurons poussé jusqu'à son terme la critique transcendantale de l'idéal transcendantal dans sa version husserlienne.

Après cette « envolée » il est vrai très spéculative, Husserl se sent contraint de revenir « sur terre » méthodologique, pour mieux mesurer le sens de ce qu'il vient de dire, puisqu'il écrit aussitôt :

«Or il y a quelque chose de plus et de très significatif : l'eidos, c'est moi qui le construis, moi l'ego phénoménologisant factice. Le construire et la construction (de l'unité constituée, l'eidos) appartiennent à mon fonds factice, à mon individualité. » (Hua XV, 383)

À quoi il a ajouté en note :

«Ajouter quelque part : Tout Moi transcendantal imaginable (*erdenklich*) est pour moi imaginable, c'est à partir de ma réalité effective et de ma potentialité (*Vermöglichkeit*) qu'il est à construire. Tout Moi transcendantal imaginable n'est imaginable que si de mon côté je suis effectif pour lui, et possible à partir de *son* être, qui cependant (et ce, comme admis ici, en tant qu'être possible) est possible à partir de ma réalité effective. Mon être est sol (*Grund*) apodictique pour tout être qui pour moi a être et sens. À partir de mon apodicticité. L'être étranger, je le pose comme sol qui est apodictiquement pour lui-même, et ce pour tout ce qui est pour lui, y compris moi et mon apodicticité.
« Mais ne suis-je pas passager, né, etc. ? Oui, mais cet être passager est lui-même enraciné dans mon être apodictique. » (*Ibid.*)

Il ne s'agit donc, ni plus ni moins, que du statut du moi phénoménologisant dans toute cette démarche. Et si celui-ci ne peut être quelconque, puisque c'est avec son fonds factice qu'il effectue la variation, si cette facticité est comme telle eidétiquement irréductible, il n'y a pas d'eidétique transcendantale possible de l'intersubjectivité transcendantale. Il est remarquable à cet égard que dans la note Husserl assimile pratiquement ce qui est imaginable à ce qui est constructible : il s'agit en effet de la construction dans l'imagination d'un « système de possibilités » comme étant celui d'un Moi transcendantal imaginable. Ce qui revient à dire qu'il n'est imaginable, méthodologiquement, que par moi qui « phénoménologise », alors même que par l'implication intentionnelle, il est censé me faire exister avec la contingence de mon « système de possibilités » individué. Dès lors se repose le paradoxe de l'*Einfühlung* qui est celle d'un autre Moi transcendantal qui *existe* (apodictiquement) pour lui-même et qui m'implique tout comme j'existe pour moi et l'implique. Comment cette sorte de « transfert » d'apodicticité peut-il avoir lieu, dans la transposition architectonique de la coexistence transcendantale (qui ne dit rien des contenus contingents possibles des existences) à ce qui est censé être l'harmonie préétablie des monades ? Ou bien, comment la coexistence transcendantale des certitudes factices d'exister peut-elle pour ainsi dire « réenglober » les *eidè* comme « systèmes de possibilités » ? Comment, encore une fois, sinon par l'idéal ? La question devient cependant plus difficile puisque s'y ajoute la question de la liaison intime de ma facticité d'existence et de ma « finitude », même si Husserl semble sous-entendre que la seconde ne se détache comme telle que sur fond de la première. On devrait donc s'attendre à un nouveau départ. Nous allons voir que ce sera pour aboutir, cette fois, à l'*aporie définitive* – dont Husserl ne se sortira, à nouveau, que par la spéculation *métaphysique*.

Voyons donc comment Husserl reprend la question :

> «Cette implication transcendantale des possibilités eidétiques de moi-même et de l'eidos dans ma facticité se transfère à tous les autres pour moi. De même qu'ils ne sont pas seulement en moi en tant que formations (*Gebilde*) de constitution, mais sont étant pour moi en un tel sens d'être qu'ils sont eux-mêmes sujets constituants, et [de même que], du fait qu'ils sont constitués en moi comme tels, ils sont précisément tels qu'ils sont constitués en moi, de même est en validité cela qu'ils sont effectivement comme ce qui est rendu effectif de leurs possibilités eidétiques, mais aussi cela qu'ils portent en eux-mêmes la possibilité de se construire comme possibilités eidétiques et de construire leur eidos comme étant idéalement » (Hua XV, 384)

À quoi Husserl ajoute une longue note, d'une très grande importance, que nous allons lire de près. Mais tentons d'abord de saisir le mouvement de ce texte fort embrouillé. L'implication transcendantale dont il s'agit est, rappelons-le, celle de la construction des purs possibles de l'imagination dans l'imagination, et donc des *eidè*, par le Moi phénoménologisant qui, en tant qu'existant, ne peut être que factice, avoir la certitude apodictique et formelle d'exister. Or, Husserl soutient que, par l'*Einfühlung* ou plus précisément par sa possibilité dans la co-implication transcendantale de la coexistence transcendantale, je sais que cela est valable pour les autres. Ceux-ci ne sont pas seulement constitués en moi comme des corrélats noématiques de l'intentionnalité – sur lesquels se dégagent les structures intention-

nelles comme essences de vécus, indifférentes, notons-le, à l'existence ou à la non-existence de l'objet dont le corrélat noématique est le sens intentionnel –, mais sont constitués eux-mêmes comme sujets *constituants*, et c'est cela qui fait toute la difficulté : celle de corrélats noématiques dont le *sens intentionnel implique l'existence de son objet*. C'est cette implication même, qui relève de la coexistence – et de là, de l'idéal transcendantal –, qui ne peut être reprise dans la réduction eidétique, puisque le point d'entrée dans la variation est nécessairement *mon* moi factice avec la contingence de *sa* vie et de *son* monde. Autrement dit, même si je sais qu'autrui peut exercer des variations eidétiques, je n'ai en toute rigueur aucun moyen de savoir s'il peut exercer les *mêmes* variations que moi. C'est dire que quelque part, et fondamentalement, l'eidétique, et l'aperception transcendantale immédiate du moi qui l'effectue, ne sont praticables que si le moi, *dans la contingence de sa facticité*, est radicalement mis hors circuit, n'est plus pris comme certitude *formelle* et factice *d'exister* où pourrait se loger a priori *n'importe quelle contingence* : la réduction eidétique, en effet, suppose la forme pure de l'ego en laquelle la composante *noétique* de l'intentionnalité est elle-même indifférente à l'existence ou à la non-existence de tel ou tel sujet *factice* concret, doté de sa contingence – ce qui est seul supposé est le sujet phénoménologisant pour lequel, par l'*epochè*, la contingence peut aussi bien être effective qu'imaginative. On se trouve bien alors, Husserl a raison de le soutenir, dans le champ où la subjectivité transcendantale égale l'intersubjectivité transcendantale, et où, pour cette raison, une eidétique est possible, mais en toute rigueur détachée de la coexistence transcendantale (de l'interfacticité transcendantale) qui ne se rapporte à l'eidétique des « systèmes de possibilités » que par le coup de force (la subreption transcendantale) de l'idéal et de l'idéal transcendantal. Autrement dit, du champ de l'intersubjectivité (interfacticité) transcendantale, il n'y a pas d'eidétique, sinon purement formelle, sous la forme de l'idéal transcendantal qui serait, au mieux, pour ainsi dire, une « méta-eidétique ». En d'autres termes encore, l'eidétique n'est possible, et n'a de statut phénoménologique, que par l'*indifférenciation générale des sujets concrets factices et de la contingence de vie et de monde qui leur est chaque fois liée*, et ce n'est qu'en vertu de cette indifférenciation que nous pouvons pratiquer en commun les mêmes sciences, et en particulier la même eidétique. Cela n'implique nullement que tel ou tel sujet factice concret avec sa contingence de vie et de monde incarne ou réalise (*verwirklichen*) dans cette pratique tel ou tel système de possibilités ou de variantes eidétiques d'un même eidos singulier comme possible. Cela reviendrait d'ailleurs, finalement, à l'absurdité que je puisse *imaginer* des *eidè-ego* dont l'invariant supposé eidétique serait l'*eidos-intersubjectivité* transcendantale – absurdité de l'imagination d'un *eidos* à laquelle, encore une fois, on ne peut échapper qu'en changeant de registre architectonique, en passant à celui, métaphysique, de l'idéal transcendantal, où l'existence revient du « tout de la réalité » à chacune de ses « parties » (aux « choses » dans le sens kantien du terme).

En fait donc, le texte que nous commentons n'est si embrouillé que parce que, en lui, à nouveau, Husserl *confond* les deux registres architectoniques. Et, nous le savons, chaque fois qu'il y a, en général, une telle confusion, il y a illusion transcendantale : ici, c'est une *illusion transcendantale phénoménologique*. Il y a bien,

pour le dire d'un mot, intersubjectivité de l'eidétique, mais par la médiation de l'indifférenciation dont nous venons de parler, et il n'y a pas d'eidétique de l'intersubjectivité – il y a seulement son *institution symbolique* où chacun se retrouve en la réélaborant plus ou moins à sa manière propre : en ce sens l'eidétique est bien une certaine institution symbolique de la « rationalité », et il est remarquable de constater qu'elle communique en profondeur, comme Kant l'avait bien vu, avec l'idéal transcendantal. Cela peut se traduire phénoménologiquement de deux manières. S'il y avait pour ainsi dire une eidétique transcendantale absolue de l'intersubjectivité transcendantale, ce serait autant, rappelons-le, par l'*imagination* produite par moi, d'autrui, avec la contingence de sa vie et de son monde, c'est-à-dire dans et pour le *Phantomleib*, dès lors en *Spaltung* par rapport au *Leib*, au *Leibkörper* et au *Phantasieleib* concrets de la rencontre intersubjective effective. D'autre part, l'intersubjectivité de l'eidétique implique, par la médiation qui la rend possible, sa *limitation intrinsèque* : son indifférenciation des contingences, indépendamment de l'existence ou de la non existence de ce qui est censé, chaque fois, en être le support, signifie en effet l'*époché* phénoménologique radicale de la facticité, ou tout au moins de toute autre facticité que celle du sujet phénoménologisant *dans son effectuation même*. Si, dans la variation, celui-ci part de sa facticité avec sa contingence, il ne fait qu'imaginer des purs possibles sur lui-même, et n'effectue pas de véritable variation eidétique. Il se construit des « rêves cohérents » mais ne passe pas au feu de la double opération schématique en jeu dans l'institution de l'idéalité, depuis le schématisme de la phénoménalisation[8].

Pour le dire autrement encore, la mise en jeu de l'eidétique entraîne *eo ipso* la mise hors circuit de *l'interfacticité transcendantale*, et la mise ne jeu de l'interfacticité transcendantale entraîne *eo ipso* le « dépassement » de l'eidétique. La question cruciale qui demeure, et qu'il nous incombe de traiter, est à présent de savoir comment l'interfacticité transcendantale est pensable depuis une sorte de critique hyperkantienne de l'idéal transcendantal dans sa version husserlienne.

Que Husserl lui-même ait été conscient de la difficulté, c'est ce que montre la longue note qu'il ajoute au texte que nous venons de citer. Il débouche sur une aporie définitive et nous allons le commenter point par point. Il se situe en Hua XV, 384, où Husserl commence par s'interroger sur la facticité d'autrui :

> « Certes, que les autres ne soient pas phénoménologues, cela leur appartient dans le *factum*, mais qu'ils portent pour eux, fût-ce de manière non formée explicitement, le pouvoir de le devenir, cela se trouve essentiellement en eux en tant que sujets-Moi. Ainsi se trouve même dans l'enfant nouveau-né le tout des possibilités humaines, tandis que c'est un destin, un *factum* que ce qui, de cela dans leur environnement et dans les environnements factices futurs dans lesquels ils entreront, deviendra pouvoir explicitement formé et finalement réalisation effective. Mais qu'est-ce que c'est pour une potentialité ? »

Husserl touche ici à ce qui fait la facticité chaque fois concrète d'un individu. Tout individu ne devient pas ipso facto phénoménologue, même si, par élision de sa contingence propre, il peut le devenir. Mais cette contingence propre, qui est

8. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.* Nous reviendrons plus loin sur ce point.

son *factum*, dépend de son Histoire transcendantale, de la manière dont, en lui, se sont enchaînées les *Stiftungen* avec leurs habitus et leurs sédimentations de sens. Et cette Histoire n'est précisément pas, du moins intrinsèquement, eidétique. Donc la réalisation effective des possibilités humaines ne l'est pas non plus. Et dès lors, semble-t-il, pas davantage ces possibilités humaines elles-mêmes, comme si toute singularité n'était qu'une mise en perspective singulière de l'ensemble des possibilités eidétiques. On est donc déjà loin, dans cette question, de l'idéal transcendantal, et plus près de l'interfacticité transcendantale. Husserl poursuit :

> «Une question connexe : Tout un chacun est pour moi qui suis phénoménologue, comme un Moi, un autre pour lequel je suis, qui pourrait me comprendre comme je le comprends. Mais ce n'est pas chacun, peut-on dire, qui a effectivement le pouvoir de me comprendre dans mon activité scientifique et phénoménologique, l'eût-il qu'il serait déjà sur le point de devenir phénoménologue. Ainsi sont donc posées en général des limites qui ne sont que trop sensibles (*empfindlich*) au se-comprendre humain. L'horizon ouvert dans lequel un autre homme est compris dans son intériorité personnelle, a donc en soi un horizon de ce qui est compréhensible dans le futur et un horizon de l'incompréhensible. Mais cela ne vaut-il pas pour le monde en général qui est en validité pour quelqu'un ? Son horizon est limité à partir de lui depuis son expérience, depuis son pouvoir originel et acquis. Et pourtant nous disons que chacun trouve le monde donné (*vorgegeben*), le même monde, chacun dans son horizontalité individuelle a un monde déterminé autrement depuis d'autres pouvoirs et d'autres accessibilités pour lui, et pourtant le même monde. Chacun est intentionnellement impliqué en moi en tant que celui qui m'est chaque fois accessible – dans mon horizontalité, ce pourquoi la médiateté de l'autre de l'autre va jusqu'à l'horizontal vide. »

Tout cela est suffisamment clair pour être commenté : c'est l'énigme phénoménologique de l'intersubjectivité, que Husserl rencontre depuis la singularité des Histoires transcendantales de chacun et des limitations qu'elles comportent quant à la compréhension mutuelle, alors même que nous avons tous, d'emblée, sans raisonnement ni convention, le même monde. Est-ce à dire que ce que nous avons en commun se réduit à une eidétique transcendantale, au moins *implicite* ? C'est en ce point que la question cruciale va se poser :

> « Mais moi, en entrant dans l'attitude transcendantale, et en accomplissant la construction analytique (*auslegend*) de l'intersubjectivité transcendantale, je reconnais les horizons qui peuvent s'ouvrir par mon être horizontal, horizons de mon être propre et, comme y impliqués, de tout être imaginable (*erdenklich*) pour moi, et y impliquées aussi les possibilités horizontales des autres connus et les possibilités impliquées dans les autres inconnus, et parmi cela tout ce qui a été dit plus haut, donc l'implication des autres en moi et l'implication réciproque des autres coexistants, à la façon dont elle doit être comprise dans la finitude et la subjectivité de son accessibilité. »

La question est donc à nouveau celle, dont Husserl dégage très clairement les étapes, de la co-implication mutuelle et réciproque, potentielle et horizontale, des Moi transcendantaux (des monades) dans la coexistence transcendantale. Et c'est cette dernière, serait-on tenté de dire, qui est « mise en perspective » dans la « finitude et la subjectivité de son accessibilité », si en même temps n'était *eingefühlt*, chaque fois, de façon énigmatique, non pas seulement l'*existence* factice d'autrui (comme existence d'un Moi à partir de soi), mais aussi quelque chose, si fragmentaire soit-il, de la contingence de sa vie et de son monde, et par là quelque chose de

son Histoire transcendantale – ce qui, finalement ramène toujours Husserl à l'idéal et à l'idéal transcendantal. Et c'est cela, qui porte déjà l'ombre de l'aporie, qui va le conduire à ce que nous nommons l'aporie définitive. Le texte commence calmement, mais rebondir sur un «*Aber*» («Mais») assassin qui retourne toute la problématique :

> «De là relève aussi cela que je reconnais chacun dans mon horizon de ce qui est pour moi, même de ce qui est pour moi comme possibilité présomptive (en tant que réale), tout comme je me reconnais moi-même dans ses possibilités d'essence universelles. Mais est-ce que toute manière fictive dont je pourrais être autrement (et par là dont mon monde pourrait être autrement, ce qui est équivalent) n'est pas *eo ipso* une manière dont je pourrais devenir autrement – dans la pure possibilité ? Mais est-ce que cela n'est pas un non-sens ? Ne puis-je pas maintenant m'imaginer (*mich umfingieren*) que mon corps vivant (*Leib*) devienne un corps vivant d'enfant et mon âme une âme d'enfant ? Mais est-ce que ce n'est pas,maintenant plus que jamais, un véritable non-sens ?
> «Ce qui cependant est sensible à travers de telles question, c'est que le problème de l'*imagination* (*Umdenken*) n'a pas été proprement posé et traité.»

La première phrase reprend tranquillement, en fait, ce que nous avons reconnu comme étant en fait la thèse de l'idéal transcendantal – pris, par illusion transcendantale, comme un invariant eidétique, implicite ou potentiel, de systèmes de possibilités. De là vient l'enchaînement, dans la seconde phrase, sur les «manières *fictives*» de pouvoir être autrement, fictives, car relevant du pur possible de l'imagination rendu fictif s'il est mis en jeu sur le même registre de réalité et d'effectivité que la contingence de mon vivre actuel. Portant potentiellement en moi tous les autres, au registre de l'idéal transcendantal, c'est aussi *comme si*, depuis mon actualité, je pouvais aussi devenir tous les autres (ce que je risquerais bien, dans la *Spaltung*, si mon *Leib* s'évaporait dans le *Phantomleib*), tout au moins, donc, en les imaginant comme des purs possibles de l'imagination. Or, dans la très brève troisième phrase, Husserl reconnaît que c'est là une absurdité. Car (quatrième phrase), je ne puis même pas m'imaginer moi-même, maintenant, comme enfant. Le pourrais-je (dernière phrase) que ce serait une absurdité totale. Par conséquent, dit Husserl, l'*Umdenken* n'a pas été pensé à fond. Et tout serait à reprendre.

Je ne puis donc partir que de ma facticité d'exister avec la contingence de sa vie et de son monde, et la réduction eidétique, qui suppose un *Vorbild* quelconque pour la variation, est impossible dans le cas de l'intersubjectivité transcendantale. Et radicalement impossible parce que radicalement absurde. L'aporie est bien définitive, et il n'y aura plus pour Husserl, nous le verrons, d'autre issue que la *métaphysique de l'idéal transcendantal*. L'intersubjectivité transcendantale paraît finalement bien étrangement rebelle à l'architectonique husserlienne de la phénoménologie transcendantale. Car si, nous venons de le voir, Husserl a bien *rencontré* l'aporie, et si elle suscite sa perplexité quant au sens à donner à l'*Umdenken*, il n'a pu la «résoudre». C'est donc que son architectonique – si l'on veut : son système de coordonnées analytique – est déficiente et qu'il en faut une autre, qui, sans «détruire» les ressources de la phénoménologie transcendantale, en propose une refonte. Pour nous, ici, ce sera le passage de l'intersubjectivité transcendantale à *l'interfacticité transcendantale*. Dans la mesure où, corrélativement, les limites de l'eidétique sont aussi les limites d'un certain exercice de l'imagination, et dans la

mesure où l'imagination s'institue sur la base phénoménologique de la *phantasia*, c'est à un approfondissement du rôle de la *phantasia* dans la rencontre que nous nommerons désormais interfacticielle, que nous serons conduits. Mais pour cela, il nous faut aller, tout d'abord et pour mieux la mettre hors circuit, jusqu'au bout de la version husserlienne de l'idéal transcendantal, et lire la fin du texte n° 22 de Hua XV, d'allure très nettement, et même ouvertement *métaphysique*.

§ 4. La version husserlienne de l'idéal transcendantal et les voies pour son épochè phénoménologique hyperbolique

Après le texte que nous avons longuement commenté, Husserl reprend en ces termes :

> « Nous avons ici un cas remarquable et unique en son genre, en l'occurrence pour le rapport du *factum* et de l'eidos. L'être d'un eidos, l'être des possibilités eidétiques et de l'univers de ces possibilités est libre de l'être ou du non-être de n'importe quelle réalisation effective de telles possibilités, il est indépendant de l'être de toute réalité effective, en l'occurrence correspondante. *Mais* l'eidos Moi transcendantal est *impensable sans Moi transcendantal comme factice*. » (Hua XV, 385)

C'est là que réside en effet, nous l'avons vu à suffisance, tout le problème. Car c'est cela qui requiert un changement de registre architectonique, de l'eidos à l'idéal, et de l'eidétique transcendantale à l'idéal transcendantal. Seul ce changement de registre autorise, selon nous, Husserl à écrire :

> « Aussi longtemps que, me tenant dans le factum de ma subjectivité transcendantale et du monde en validité pour moi, je varie, et en passant à l'eidos, je recherche systématiquement, je me tiens dans l'ontologie absolue (scil. au lieu de l'idéal transcendantal) et corrélativement dans l'ontologie mondaine (scil. dans la communauté mondanéisée fondée – *fundiert* – par la première). » (*Ibid.*)

Ce que Husserl ne voit pas, mais que Kant a bien vu dans sa critique de l'idéal transcendantal, c'est que, en fait, à supposer même qu'elle existe quelque part, cette « ontologie absolue », entièrement positive, des idéaux[9], nous est *radicalement inaccessible*. C'est la figure, ayant subi une déformation cohérente, donc étant passée par une *Stiftung* qui, nous allons le voir, est celle de la rationalité, de l'*interfacticité transcendantale*, au sein de cette même *Stiftung* qui est en même temps celle de la phénoménologie husserlienne. Il n'y a pas d'autre place pour elle dans l'architectonique de cette dernière. Et cette figure est de part en part *métaphysique* :

> « Or je réfléchis à ce que, dans la question en retour se donne finalement la structure originaire (*Urstruktur*) dans son changement (*Wandel*) de la hylè originaire (*Urhyle*) etc. avec les kinesthèses originaires, les sentiments originaires, les instincts originaires. Par suite, il y a dans le factum cela que le matériau originaire s'écoule de la sorte dans une

---

9. Cf. notre ouvrage : *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1996, I, ch. III, § 5 (pp. 117-137). Ce que nous y désignions par *eidè*, dans ce contexte, ce sont en réalité des idéaux, du point de vue quasi-husserlien ici dégagé.

forme d'unité qui est forme d'essence avant (*vor*) la mondanéité. Par là, la constitution du monde entier semble être déjà prescrite pour moi "instinctivement", ce en quoi les fonctions possibilisantes ont elles-mêmes d'avance leur ABC d'essence, leur grammaire d'essence. Donc il y a dans le factum cela qu'une téléologie [y] a lieu d'emblée. une pleine ontologie est téléologie, mais elle présuppose le factum. Je suis apodictique et apodictiquement dans la croyance de monde. Pour moi la mondanéité est dans le factum, la téléologie est dévoilable, transcendantale. » (*Ibid.*)

La question qui se pose immédiatement est : qu'est-ce qui pousse Husserl à introduire ici la *Urhylè*, et à y supposer d'entrée une forme d'essence qui l'organise déjà de façon téléologique ? Certes, cette téléologie, manifestement métaphysique, est un autre nom de l'harmonie préétablie des monades dans la monadologie transcendantale, et c'est elle que je dévoile (ou puis dévoiler) dans la facticité (factum) de mon ego transcendantal, comme si son affectivité était déjà structurée téléologiquement par cette harmonie. Mais on voit aussitôt que cette *Urhylè*, qui est transcendantale, est au-delà de ce qui fait la contingence de ma vie et de mon monde. Elle a une « forme d'essence » qui, semble-t-il, est censée régler a priori, téléologiquement, en vue de l'idéal transcendantal, tout ce que je puis varier comme purs possibles de l'imagination, avant que je ne me reprenne, dans ma facticité avec sa contingence de vie et de monde. Est-ce à dire qu'à l'inverse, la téléologie pourrait fonctionner, comme chez Kant, en tant que légalité (transcendantale) *du contingent*, irréductiblement rencontré, et en l'absence de tout fondement transcendantal (métaphysique) ? Il semble bien que ce ne puisse être le cas chez Husserl, et ce, dans la mesure où « les fonctions possibilisantes », qui sont celles de l'intentionnalité dans l'imagination, ont « d'avance » leur grammaire d'essence » : la « forme d'essence » est ici ce qui prescrit *d'avance* des légalités nécessaires à la réflexion téléologique, et il y a donc, pour Husserl comme pour Fichte ou pour Hegel, des *lois de la réflexion téléologique*, ce qui n'est pas soutenable, Kant l'a montré de façon incontestable dans la troisième *Critique*, sans subreption métaphysique d'un fondement transcendantal (la science ou le savoir chez Fichte et Hegel).

Pourquoi donc Husserl va-t-il chercher ce fondement dans la « grammaire d'essence » de la *hylè* originaire ? Serait-ce que, d'un point de vue architectonique, c'est le seul répondant qui reste, dans l'ego transcendantal, à la « forme d'essence », c'est-à-dire à la certitude factice et formelle d'exister – à la facticité comme telle ? Correspondant donc à ce que Kant nomme la matière ou le réservoir des possibles ? Et par là à la matière, déjà téléologiquement structurée en vue de la rencontre monadologique, des « systèmes de possibilités » ? Serions-nous par là en mesure de considérer un Moi transcendantal factice comme quelconque puisque de toute manière la couche la plus profonde de sa *hylè* serait chaque fois la même ? La facticité de l'existence y retrouvera-t-elle de la concrétude ? Concrétude non pas de telle ou telle contingence de vie et de monde, mais concrétude de sa téléologie ? Et cela parce que la pluralité des monades dans la monadologie transcendantale serait originaire ? Donc parce que cette téléologie serait pour ainsi dire la *trace toujours déjà là en moi des autres en moi* ? Il faut reconnaître que cela se tient, du point de vue métaphysique, mais pas du point de vue phénoménologique

et critique : s'il faut admettre qu'il y a des lois de la réflexion téléologique, il y a quelque part une confusion ou un court-circuit architectoniques. C'est ce « quelque part » qu'il nous faut situer le plus soigneusement possible.

Disons déjà, pour en revenir à la variation eidétique, qui est la construction – ou plutôt, pour nous, le recueil – de purs possibles de l'imagination, que, dans la mesure où ce n'est pas l'image de l' objet qui y est quasi-perçue, mais bien l'objet lui-même, la seule *hylè* restante, dans l'acte d'imagination, ne peut être la *hylè* impressionnelle de l'objet, mais celle du vécu d'acte lui-même (*Akterlebnis*), donc *l'affect lié à l'acte* – le reste, nous l'avons vu, étant reporté en l'objet lui-même ou « volatilisé » à même l'image (le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive ») qui n'existe que si elle n'existe pas. Les actes intentionnels – ceux de l'imagination comme les autres – étant découpés selon leur structure (leur *Stiftung* avec habitus et sédimentations), cela ne signifie évidemment pas que les affects en jeu dans les vécus d'acte relèvent eux-mêmes de l'affectivité primordiale de la *Urhylè*. Mais cela peut-il vouloir dire que la structuration téléologique de cette dernière « prépare » les actes imaginatifs (intentionnels) de la variation en « pré-esquissant » les affects qui constituent leur seule hylè impressive ? Autrement dit, est-ce par cette voie que Husserl y remonte ? Et cela, non seulement pour réenglober l'eidétique transcendantale en général, mais aussi cette eidétique transcendantale très singulière qui est censée être celle de l'intersubjectivité transcendantale ? Sans nous préoccuper du premier cas, puisque là, précisément, les affects (distingués des sensations et des *phantasmata*) liés aux actes d'imagination dans la variation sont *irrelevants* pour la variation elle-même, il doit y avoir, au contraire une certaine relevance dans le second cas, et c'est elle, précisément qui fait question. Il est par ailleurs important de mesurer en quoi l'affectivité peut jouer un rôle dans l'intersubjectivité, fût-ce, au registre transcendantal où nous nous mouvons, sous la « forme d'essence » qui d'entrée la disposerait téléologiquement.

Il faut ici, pour explorer les implications profondes de cette problématique métaphysique chez Husserl, ouvrir une parenthèse et lire un extrait du texte n° 34 de Hua XV (pp. 594, l. 28-595, l. 25) intitulé « Téléologie universelle », daté de septembre 1933 et consacré à la « pulsion (*Trieb*) intersubjective » :

> « La primoridalité est un système pulsionnel (*Triebsystem*). Si nous la comprenons comme flux se tenant primitivement (*urtümlich*), il s'y trouve aussi toute pulsion qui se pousse dans (*hineinstrebt*) d'autres flux, avec éventuellement d'autres Moi-sujets. Cette intentionnalité à son "but" transcendant, transcendant comme étranger introduit, et cependant dans la primordialité comme but propre, donc s'élevant et se remplissant simplement, constamment dans son noyau d'intention originairement modale. »

Interrompons un instant pour remarquer qu'il y a bien, chez Husserl, à cette époque, la pensée d'un fonds affectif (« pulsionnel ») de l'intentionnalité, et en particulier de l'intentionnalité dirigée sur autrui. Et cela, dès le primordial, c'est-à-dire, nous le verrons, dès avant la *Stiftung* intersubjective comme telle. Mais le plus important pour nous, ici, est que cela n'est pas sans conséquences sur la conception même du temps interne :

> « Dans mon ancienne doctrine de la conscience intime du temps, j'ai traité l'intentionnalité dont il est question ici comme intentionnalité préparée comme protention et se

modifiant comme rétention, et conservant l'unité, mais je n'ai pas parlé du Moi, je n'ai pas caractérisé l'intentionnalité comme egoïque (...). Plus tard, j'ai introduit cette dernière comme fondée (*fundiert*) dans une "passivité" sans moi. Mais le Moi des actes et les habitualités d'acte qui en résultent ne sont-ils pas en développement ? Ne pouvons-nous pas et ne devons-nous pas présupposer une intentionnalité pulsionnelle universelle, qui fait tout présent primitif (*urtümlich*) comme temporalisation qui se tient, et qui continue de pousser (*forttreibt*) de présent à présent de manière à ce que tout contenu est contenu de remplissement de pulsion et est intentionné avant (*vor*) le but, et par là aussi, de manière à ce que, dans tout présent primordial, des pulsions de niveau supérieur, qui transcendent, passent dans (*hineinreichen*) tout autre présent (scil. d'autrui) et les relient tous l'un à l'autre en tant que monades, alors que tous sont – intentionnellement – impliqués l'un dans l'autre.»

«[...] La question est alors de savoir comment il faut comprendre la centration du Moi dans l'universalité de l'implication intentionnelle dans le présent vivant primitif omni-primordial (*all-primordial*) constamment (*ständig*) constitué, présent de la "simultanéité" absolue de toutes les monades, par le transcender réciproque immédiat et médiat des pulsions des monades communautisées.»

Ce texte caractéristique, qui va jusqu'à sous-entendre une sorte de pré-intentionnalité («avant le but») pulsionnelle, est bien entendu, de part en part, métaphysique. Mais il montre bien que c'est à ce registre posé comme primitif que doit s'effectuer la structuration téléologique de la *hylè* originaire. La «forme d'essence» est aussi, comme il fallait s'y attendre, dans la temporalisation primitive (qui est aussi spatialisation par la «simultanéité» de la pluralité originaire des monades), la difficulté étant ici que la temporalisation primitive l'est encore de présents, donc qu'elle est déjà, pour nous, *instituée* dans le cadre de la *Stiftung* de la perception et de l'imagination, comme nous l'avons montré dans *Phénoménologie en esquisses* – une façon, nous allons le monter, de passer en sens inverse de la monadologie transcendantale à l'interfacticité transcendantale, sera pour nous de partir de la temporalisation la plus primitive, dont Husserl ne s'est jamais avisé, et qui est la temporalisante *en langage*, en phases de présence de langage sans présent intrinsèquement assignable, ce qui entraînera corrélativement un changement de conception de l'affectivité.

Comme le plus souvent, sinon toujours, quand il s'agit de métaphysique, la conception husserlienne, pour cohérente qu'elle soit, paraît très insatisfaisante parce que *circulaire*. Les questions que nous posions demeurent parce qu'elles sont bien pertinentes : à l'idéal transcendantal du tout monadologique, il faut bien, pour Husserl, un *Fundament* phénoménologique, et celui-ci ne peut, pour lui, se trouver que dans la *hylè* affective originaire, dans le reflet du *Fundiert* ou du *Gestiftet* dans le *Fundierend* ou le *Stifend*. Mais la base phénoménologique véritable de cette *Fundierung* ou de cette *Stiftung* lui échappe complètement : c'est l'interfacticité transcendantale, échappant à toute eidétique, et où il ne peut y avoir de téléologie *a priori*, où donc l'affectivité et la sensibilité ne sont pas toujours déjà subrepticement ou à leur insu soumises à la Raison. S'il y a bien, dans l'interfacticité transcendantale, co-implication, non pas intentionnelle, mais existentielle, *elle exclut d'office*, par le régime originaire de temporalisation de tout Moi transcendantal, qui l'est *en présence* sans présent assignable, *la «simultanéité» absolue de toutes les monades*. Entre elles, il y a en effet de multiples et complexes déca-

lages qui sont autant de déphasages, à priori potentiels, de multiples phases de présence les unes par rapport aux autres, déphasages certes toujours déjà et toujours encore inscrits *dans* chaque phase de présence, sans que cela veuille dire, comme pour Husserl, qu'ils trouvent leur source dans une pulsion pour autrui (avant même qu'autrui puisse apparaître), ou que chacun d'entre nous, au registre transcendantal de l'idéal transcendantal, est à la fois soi-même (dans la facticité de son *sum*) et *tous* les autres, connus et inconnus, parce qu'il les porte déjà en lui-même, au moins potentiellement, du fond même le plus ultime de son affectivité dans sa « pré-structuration téléologique ».

Mais il nous faut à présent aller, à notre tour, jusqu'au fond ultime de cette substruction métaphysique husserlienne – où l'on trouve, au reste, bien des réminiscences de la psychologie, mais nous y reviendrons. Quelles sont les implications de cette thèse selon laquelle l'affectivité de la *hylè* originaire tendrait déjà par elle-même, dans ses pulsions, aux effectuations, ou à la préparation des effectuations intentionnelles qui, par leur « forme d'essence », prescrite par l'idéal transcendantal (la monadologie transcendantale), seraient déjà téléologiquement tendues vers la rationalité, ici l'harmonie préétablie des monades qui toutes s'entendraient, *eo ipso*, sur l'eidétique transcendantale *une*, non seulement des mondes, mais des sujets eidétiquement possibles ?

Tout d'abord, cela suppose que l'affectivité de la *hylè* originaire soit toujours déjà pré-accordée à la « forme d'essence » prescrite par l'idéal transcendantal, donc que, à son registre architectonique le plus archaïque ou le plus profond, les structurations téléologiques (ou pré-téléologiques) de l'affectivité – qui le sont aussi, pour nous, de la *Leiblichkeit* du *Leib* – constituent au moins la base phénoménologique des variations eidétiques supposées conduire à l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale. Cela, n'étant possible que par la « forme d'essence », conduirait à ce paradoxe que, les actes de l'imagination n'y étant pris que par leurs affects dans les vécus d'acte, ils seraient, dans la protointentionnalité pulsionnelle, tout d'abord vides, n'attendant que leur remplissement intuitif éventuel par telle ou telle variante (imaginaire) de la variation eidétique. Ce n'est pas surprenant puisque, dans l'idéal transcendantal, les *eidè* sont complètement déterminés comme idéaux.

Une autre manière d'exprimer le même paradoxe serait de dire que, dès lors, dans ce cas, ce ne serait plus la *phantasia* qui constituerait la base phénoménologique sur laquelle s'institue l'imagination, mais la structuration toujours déjà à l'œuvre de l'affectivité originaire. Ou plutôt, puisqu'il y a toujours aussi bien de l'affectivité dans la *phantasia* – quoique d'une manière extrêmement difficile à reconnaître et qu'il nous faudra analyser –, de dire que la *phantasia* se trouve ainsi appauvrie ou divisée en deux couches, l'une, affective, l'autre purement formelle, qui devraient s'accorder d'avance harmoniquement, au détriment de tout ce que la *phantasia* dans ses apparitions peut apporter, comme nous l'avons montré ailleurs[10], comme *autre source* de ce que nous repérons ici par la structuration formelle pré-téléologique de la « forme d'essence ». Or, cette autre source, de même

---

10. *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, en particulier IIIe section.

statut architectonique que l'*aisthesis* en son sens platonicien (*genesis* incessante), ne peut être, pour nous, que le répondant phénoménologique ultime de la contingence de la vie et du monde qui est toujours là dans toute facticité d'exister. Ou encore, puisque, pour Husserl, l'intentionnalité constitue une structure universelle, jusque dans l'affectivité de la *Urhylè* (sous forme de pulsions), cela conduirait à l'absurdité phénoménologique selon laquelle, cette autre source étant à la limite éliminée par sa pré-structuration téléologique formelle, la contingence de la vie et du monde le serait également au registre transcendantal, comme si, par cette pré-structuration, l'affectivité, étant déjà intentionnelle (ou proto-intentionnelle), se préparait à ne recevoir que les « objets » (les purs possibles) qu'elle a toujours déjà visés, donc aussi bien à paraître les « créer » de toutes pièces au moment même où elle les rencontre et les découvre – autre manière encore de court-circuiter la base phénoménologique de la *phantasia*, comme lieu de surgissements/évanouissements en éclairs et en éclipses d'apparitions discontinues, protéiformes, intermittentes, et surtout non présentes. Pour le dire d'un mot, il n'y aurait plus d' *Einfälle* possibles dans ce cas de figure, l'affectivité serait toujours déjà « rationnelle » dans la monadologie transcendantale comme idéal transcendantal, c'est-à-dire toujours déjà porteuse d'intentionnalités, certes potentielles, mais en harmonie préétablie, ou toujours déjà implicitement transie, à son insu même, de « fantasmes » rationnels mettant en scène à la fois le sujet (le Moi transcendantal) metteur en scène et l'«objet » mis en scène (les autres Moi transcendantaux), étant entendu que, strictement, il n'y en aurait pas d'autres.

Or cela impliquerait, quoi qu'en veuille Husserl, *la disparition de l'autrui concret*, c'est-à-dire de sa facticité d'exister avec la contingence de sa vie et de son monde, qui ne peut être assurée que par l'autre source, c'est-à-dire par la base phénoménologique de la *phantasia*. Ce qu'il faut admettre et comprendre, c'est que cette base, où l'affectivité fait partie intégrante des apparitions (ou des aperceptions) de *phantasia*, est tout entière transposée architectoniquement au registre de l'imagination, *à la fois dans l'affect* du vécu d'acte d'imagination *et dans l'objet intentionnel* (le *Bildsujet*) qui y est visé, avec cela, qui va à rebours de la direction prise par Husserl, que ces affects ne sont précisément pas relevants pour la variation eidétique, indifférente à l'existence ou à la non existence des objets possibles visés dans les purs possibles de l'imagination. Il est encore une fois impossible de se sortir de cette situation où, phénoménologiquement, dans le cas de l'*Einfühlung*, la facticité d'exister ne peut jamais être qu'abstraitement isolée comme facticité *pure* d'exister, indépendamment de son « contenu » dans ce qui est chaque fois la contingence d'une vie et d'un monde. Au fond, Husserl procède plus ou moins explicitement à cette abstraction en deux « couches » de la facticité pour supposer métaphysiquement, après coup, leur accord harmonique dans une harmonie préétablie. Et il ne sort pas de ce qui est dès lors pour lui une véritable aporie (ou ce que nous avons nommé une aporie définitive). Une manière de s'en sortir est de dire que, phénoménologiquement, *l'affectivité* de la *hylè* originaire *n'est pas déjà intentionnelle*, pré-intentionnelle ou proto-intentionnelle, que si elle peut être dite pulsionnelle, cette pulsion, ou plutôt ces pulsions, sont *aveugles*, a priori *sans but*.

Qu'est-ce qui, dès lors, nous y livrera accès ? Il nous faut ici distinguer deux registres, qui ne se recouvrent que très partiellement : celui de *l'eidétique transcendantale*, qu'il y a malgré tout, et celui de l'*interfacticité transcendantale* (dont l'illusion transcendantale husserlienne aura été de tenter de le réduire au premier).

Pour mettre les choses au point quant à l'eidétique transcendantale, rappelons brièvement notre conception de l'institution de l'idéalité[11]. Celle-ci requiert bien une *épochè* phénoménologique hyperbolique de la facticité pourvue de la contingence de sa vie et de son monde, dans la mesure où l'aperception transcendantale immédiate s'y réduit au clignotement phénoménologique du clignotement phénoménologiquement lui-même, c'est-à-dire, dans ce qui est la phénoménalisation de la phénoménalisation elle-même, *à la fuite infinie qui est résurgence infinie, en alternances instantanées, de l'ipse* de *cette* aperception en apparitions qui font s'évanouir la phénoménalisation, et en disparitions qui la font surgir. Dans ce double mouvement en vrille ou en spirale où la phénoménalisation elle-même (le clignotement phénoménologique lui-même) se phénoménalise (clignote phénoménologiquement), et que rien, a priori, n'est en mesure d'arrêter, l'ipse de cette aperception est donc discordant par rapport à lui-même parce que toujours déjà et toujours encore tout à la fois en avance et en retard originaires par rapport à lui-même – dès qu'il surgit, ce surgissement revire instantanément en évanouissement, et dès qu'il s'évanouit, cet évanouissement revire instantanément en surgissement. Si bien que cet ipse n'arrive à se « saisir » (à se « sentir ») comme *sum*, dans ce cogito hyperbolique transcendantal, que comme l'unité du double-mouvement lui-même de surgissement/évanouissement, comme schématisme du clignotement tendu sous les horizons transcendantaux d'un passé transcendantal qui n'a jamais eu lieu comme présence – passé à jamais immémorial – et d'un futur transcendantal qui n'aura jamais lieu comme présence – futur pour toujours immature. Ce *sum* est donc lui-même *proto-temporel*, pas encore temporalisé en présence, ni *a fortiori*, en présent, ce qui le fait paraître atemporel ou intemporel, mais seulement depuis la temporalisation : c'est l'instant du cogito cartésien. Il est donc, malgré sa désignation par la première personne (dont nous allons préciser la justification) du verbe être, plutôt *proto-ontologique*, et le lien originaire des horizons transcendantaux au *sum* fait que ces horizons sont du même coup *proto-ontologiques* (puisque aussi bien aucun être n'arrive à s'y stabiliser comme *ousia*). Le *sum* vient donc se loger ici dans l'écart originaire ou le discord originaire entre la phénoménalisation et la phénoménalisation de la phénoménalisation (entre le clignotement phénoménologique et le clignotement phénoménologique de ce clignotement). Dans ce type d'aperception transcendantale immédiate, on le voit, la certitude factice d'exister est bien, comme le voulait Husserl, dégagée de la contingence de sa vie et de son monde – elle est bien transcendantale et « en fonction » (*fungierend*). Car, à l'autre pôle du clignotement, pour peu que, dans l'instantané (*exaiphnès* platonicien, rappelons-le), le soi s'entre-aperçoive dans son évanouissement, c'est bien la phénoménalisation qui s'opère *aveuglément*, certes

---

11. Cf. *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.*

de façon radicalement contingente, mais comme phénoménalisation de *phénomènes* comme *rien que* phénomènes, arrangeant ou regroupant des concrétudes phénoménologiques (des apparences) comme lambeaux apparents de *leur* phénoménalité : ce sont aussi ces arrangemens, seulement entre-aperçus instantanément qui nous font plus précisément parler de *schématismes* de phénoménalisation. Mais comme, à ce registre le plus archaïque de la phénoménologie, aucun phénomène n'est stable, les apparences ou concrétudes phénoménologiques portent l'empreinte d'une pluralité indéfinie de schèmes de phénoménalisation, de telle sorte qu'en elles, tout pareillement, les schématismes de phénoménalisation sont à la fois en retard et en avance originaires par rapport à eux-mêmes, et qu'il y a, de la sorte, aussi, mais sous une autre forme, écart ou désaccord originaires des schématismes de phénoménalisation par rapport à eux-mêmes, et par là, possibilité de réflexion *intrinsèque* des phénomènes dans leur phénoménalité – intrinsèque parce que coextensive de l'évanouissement du soi (au bout duquel, cependant, cet évanouissement revire instantanément en resurgissement), et parce que c'est dans cette réflexivité que se dégagent pour eux-mêmes les « lieux » des concrétudes phénoménologiques, comme « lieux » des lambeaux *apparents* de la phénoménalité des phénomènes. Cependant, cette réflexivié intrinsèque mais potentielle ne peut se produire absolument toute seule, ce qui serait absurde : elle ne se produit que si l'*écart* ou le discord originaire de l'aperception transcendantale immédiate *entre en écho* ou en « résonance », par le *cogito, sum* transcendantal hyperbolique dans l'*époché* phénoménologique hyperbolique, avec l'écart ou le discord des schématismes de phénoménalisation, à la fois dans l'entre-aperception concrète du soi dans la phénoménalisation de la phénoménalisation et dans l'entre-aperception corrélative (mais alternée par la discontinuité des instants) de la phénoménalisation où entrent des concrétudes ou des apparences comme celles, précisément, *des* phénomènes qui se phénoménalisent comme rien que phénomènes – le discord des schématismes par rapport à eux-mêmes laissant pour ainsi dire entrer *dans* les phénomènes leur *autre source* comme source définitivement obscure de la *phantasia* ou de l'*aisthesis* en son sens platonicien. Il n'y a ici, dans cette ouverture et cette réception assimilatrice, aucune intentionnalité et aucune téléologie, la *phantasia* ou l'*aisthesis* étant *d'emblée* phénoménologique mais pour autant *non-intentionnelle* (l'intentionnalité husserlienne supposant la *Stiftung* de la temporalisation en présents), donc *non présente*.

Nous ne pouvons entreprendre de montrer à nouveau, ici, la structure propre à la *Stiftung* de l'idéalité (de l'*eidos*). Rappelons simplement, tout aussi brièvement, qu'elle consiste en quelque sorte à *fixer de façon stable* les *schématismes de phénoménalisation*, et ce, par une double opération : la première consiste à reprendre tel ou tel fragment de ces schématismes eux-mêmes en phénoménalisations instables par sa schématisation en langage (en présence sans présent assignable) elle aussi en phénoménalisations instables, la seconde, propre, *stricto sensu*, à la *Stiftung* de l'idéalité, consiste à fixer un schème de langage comme tel, lequel, telle est la transposition architectonique qu'il subit, ne paraît plus dès lors comme schème temporalisant de langage (de sens depuis et vers lui-même), mais comme schème temporalisé (dans les purs possibles de l'imagination, à l'infini) de l'*eidos*

ou de l'idéalité. Corrélativement, on voit bien ici, et c'est cela qui nous intéresse plus précisément, que l'aperception transcendantale immédiate dont il était question initialement dans la phénoménalisation de la phénoménalisation s'est elle aussi tout d'abord transformée phénoménologiquement, mais sans modification essentielle, dans le passage de la réflexivité des phénomènes en général à la réflexivité des phénomènes de langage, *et ensuite architectoniquement transposée* dans l'aperception coextensive de l'intuition eidétique – avec cela que le passage du schème de langage au schème de l'idéalité est congruent au passage de la *phantasia* à l'imagination (et avec ses purs possibles à l'infini), congruent mais précisément pas identique –; mais on voit tout aussi bien que dans cette transformation et dans cette transposition, il n'a nulle part été question de l'intersubjectivité concrète, mais de l'abîme d'un « soi » dans le *cogito, sum* hyperbolique transcendantal et proto-ontologique, qui *effectue énigmatiquement* la mise en écho ou en « résonance » de son écart proto-ontologique et de l'écart schématique. C'est donc au contraire l'intersubjectivité concrète qui, par l'*Einfühlung* d'autrui comme d'un autre Moi transcendantal (d'un autre soi avec sa certitude factice d'exister pour lui-même), permet de dire que toute l'opération eidétique, la *Stiftung* de l'idéalité, est aussi *a priori possible pour lui*, dans la mesure où elle est possible *pour tout soi en général, a priori*, en aperception transcendantale immédiate. En ce sens, Husserl a tout à fait raison de dire que la subjectivité transcendantale est *eo ispo* intersubjectivité transcendantale, car il est vrai que celle-ci a un fond qui est en réalité celui de la coexistence transcendantale « pure », c'est-à-dire de l'*interfacticité transcendantale* me permettant, par l'*Einfühlung* transcendantalement réduite, de « reconnaître » au fond abyssal d'autrui un autre « soi », de prendre plus ou moins (et plus souvent mal que bien) la mesure d'autres abîmes où se joue l'aperception transcendantale immédiate, mais sans qu'il y ait là pour autant « implication intentionnelle » puisque nous sommes en deça de l'intentionnalité. C'est sur ce fond aussi que peuvent se distinguer phénoménologiquement certitude factice d'exister et contingence de ce qui est chaque fois un monde et une vie susceptibles d'être « mis » en variation eidétique, et ce, sans affecter la certitude factice d'exister elle-même, du moins au registre phénoménologique et hyperbolique transcendantal qui est celui du *cogito, sum* hyperbolique transcendantal de l'aperception immédiate. En retour, il en ressort que l'intersubjectivité transcendantale corrélée à l'eidétique transcendantale, c'est-à-dire celle-là même que pense Husserl, *n'a de statut phénoménologique qu'au registre architectonique de l'idéalité*, et nulle part ailleurs. C'est donc une intersubjectivité idéale, et, il est vrai téléologique (soutenue par l'idéalité), mais au registre *limité* de l'eidétique, c'est-à-dire de « noyaux invariants » de l'imaginaire eux-mêmes indifférents à l'être et au non-être de telle ou telle de leurs variantes. Cette « intersubjectivité » idéale, pensée dans l'idéal transcendantal, se trouve donc dans un radical *écart* par rapport à l'interfacticité et à l'intersubjectivité transcendantales concrètes. Cet écart est celui d'une transposition architectonique, et la manquer, c'est aller vers une inadéquation ou une illusion transcendantale phénoménologique, celle d'une eidétique transcendantale qui n'est en fait rien d'autre que l'idéal transcendantal des idéaux. Et pas davantage, donc, ne peut-on envisager de « fonder » l'eidétique sur l'interfacticité transcen-

dantale. Tout au plus celle-ci assure-t-elle de la possibilité de communiquer à n'importe quel autrui (qui existe ou qui n'existe que potentiellement) les contenus de l'eidétique en lui montrant, sans plus, les étapes nécessaires de la méthode. Tout comme pour la mathématique, il y a, dans l'eidétique, *élision du sujet concret*, c'est-à-dire de la facticité d'exister *avec* la contingence de sa vie et de son monde. Dans la variation eidétique, précisément, celle-ci a strictement le même statut et la même valeur que *n'importe quelle contingence imaginée* de vie et de monde. Lier n'importe laquelle de celle-ci, comme variante d'un « système de possibilités », à un ego transcendantal qui existe, c'est passer de ce « système » comme *eidos* à l'*idéal*. Il n'y a aucun lien *a priori* entre l'un ou l'autre d'entre ces « systèmes » et la certitude factice d'exister d'un ego qui, dans l'idéal, et seulement en lui, est censé leur correspondre – ce serait céder, nous l'avons dit, à un argument ontologique subreptice et non critiqué, puisque seul l'idéal transcendantal, qui n'existe que par l'argument ontologique faisant passer du tout de la « réalité » à son existence nécessaire, peut assurer, finalement, les idéaux de leur existence.

Qu'est-ce donc qui, à présent, permet de caractériser plus positivement l'*interfacticité transcendantale concrète*, où la certitude factice d'exister se lie néanmoins à la contingence de sa vie et de son monde ? Nous en étions resté au constat qu'en celle-ci, l'affectivité de la *hylè* originaire, même à supposer qu'elle soit pulsionnelle, n'est ni pré-intentionnelle, ni proto-intentionnelle, ni, *a fortiori*, intentionnelle. Qu'elle n'est donc pas non plus, sous quelque forme que ce soit, tendue vers l'idéalité eidétique d'un « système de possibilités », ni dès lors centrée ou thématisée sur sa base ultime, qui est la phénoménalisation et son redoublement dans la phénoménalisation de la phénoménalisation. C'est dire que, dans la *phantasia* (et l'*aisthesis* en son sens platonicien), l'*autre source* des phénomènes *n'y est pas*, *ipso facto*, reprise ou disciplinée en vue des *schématismes* de phénoménalisation *en tant que tels*. Reprise, elle l'est cependant déjà, d'abord dans les phénomènes (de monde) comme rien que phénomènes, ensuite dans cette part d'entre eux que sont les *phénomènes* de langage, c'est-à-dire dans les phases de présence sans présent assignable où du sens se fait, non pas tout seul, mais dans les jeux, se réfléchissant en échos, dans la phénoménalisation en langage, des clignotements de l'aperception transcendantale immédiate et des clignotements des phénomènes : les *phantasiai* (et les *aistheseis* au sens platonicien) constituent les apparences ou concrétudes phénoménologiques de ces jeux, c'est-à-dire les lambeaux de phénoménalité du phénomène de langage ou les lambeaux de sens dans le sens se faisant lui-même, et, en tant que tels, non présents. S'il y a ici téléologie, ce n'est pas en vue de la fixation schématique dans le schème de telle ou telle idéalité, mais en vue *du sens* de langage, mobile et instable dans sa *Sinnbildung*, parti à la recherche de lui-même jamais achevée parce que jamais saturée. Par là, les *phantasiai* ne sont pas, a priori, figuratives (il y faut la transposition en imaginations qui peuvent être des *Einfälle*), elles ne « touchent » pas toutes à des concrétudes ou des apparences de phénomènes (de monde) hors langage, mais elles peuvent en être vides (dans ce que nous avons nommé des « essences formelles » de langage) tout en contribuant à la temporalisation (en présence, sans présent assignable) en langage, et elles constituent, dans leur pluralité inchoative, tout au long de la phase de présence, des

amorces et des avortons *de sens*. Or, nous l'avons montré dans nos *Méditations phénoménologiques*, ces amorces et avortons de sens, entretissés en rétentions et protentions *à l'intérieur* de la phase de présence, sont coextensifs d'une « polysémie » phénoménologique originaire des sens de langage par le fait qu'ils sont mutuellement transpassibles et transpossibles, et non pas par le fait qu'ils constitueraient autant de possibilités (eidétiques) de ce qui serait subsumable comme *un* sens des sens. Autrement dit, pour reprendre la langue de Husserl, les sens se co-impliqent mutuellement, non pas selon une co-implication intentionnelle, ni non plus selon une co-implication existentielle, mais, sans avoir besoin d'exister, d'avoir existé au passé ou de devoir exister au futur, selon la co-implication des transpossibilités et des transpassibilités mutuelles à ces transpossibilités, par là multiples et originaires. C'est là ce qui constitue une part de ce que nous nommons le *champ phénoménologique* (transcendantal) *le plus archaïque*, où la co-implication des transpossibilités par transpassibilité (de tel ou tel sens se faisant aux sens transpossibles et non totalisables) *exclut* en son sein toute eidétique (qui suppose des totalisations de champs de possibles autour de la congruence en un *eidos*), et corrélativement, toute harmonie préétablie. Pour nous, c'est ce champ phénoménologique qui constitue la matrice transcendantale de l'interfacticité transcendantale.

Nous retomberions en effet dans le piège de l'idéal transcendantal si nous supposions qu'à tout sens transpossible devrait correspondre, strictement, une existence, une facticité d'exister elle-même transpossible. Car nous supposerions par là que les sens seraient totalisables en une sorte de monadologie transcendantale des sens où tous les sens auraient existé, existeraient ou devraient exister, et leur transpassibilité mutuelle se muerait, encore une fois, en un seul « monde » de possibilités compossibles. Au lieu de l'argument ontologique qui y jouerait subrepticement, il nous faut chaque fois, pour revenir à l'interfacticité transcendantale concrète, en repasser par l'*expérience* effective de l'*Einfühlung*, c'est-à-dire à la rencontre effective d'au moins deux sens se faisant *avec le clignotement, en eux, de l'aperception immédiate*. Or (nous nous mettons dans le cas duel pour simplifier), cette rencontre signifie qu'un nouveau sens est en train de se faire par le déphasage mutuel des deux phases de présence de sens qui se rencontrent : c'est l'entrée en jeu de ce que nous nommons la *mimèsis* non spéculaire, active et *du dedans*. Il y a bien, en ce cas, *Ineinander* (un-dans-l'autre) des deux sens qui se rencontrent, non pas que chacun des sens porte l'autre en soi comme sa propre possibilité, mais qu'il ne le porte que par cette *mimèsis* qui le décale ou le déphase par rapport à soi, au sein de ce que celle-ci ouvre en lui-même comme transpassibilité à un sens inédit qui reste encore *à faire* comme possibilité à déployer de la rencontre. L'autre sens se faisant, et par conséquent l'autre aperception transcendantale qui y clignote (dans le clignotement de ce sens) demeure à l'extérieur du sens que j'étais moi-même en train de faire et de l'aperception transcendantale qui y clignotait : c'est pourquoi l'un et l'autre n'ont accès l'un *à* l'autre que par cette *mimèsis* Ce n'est donc pas que, dans cette rencontre interfacticielle effective, ce soit tel ou tel possible d'un « système de possibilités » eidétique qui se réalise effectivement (cela n'est vrai, nous l'avons vu, qu'au registre de l'idéalité), mais c'est que,

sur le fond de la transpassibilité mutuelle aux transpossibilités, un sens *inédit* se fait *depuis et en vue de sa propre possibilité*, et que c'est depuis cette possibilité inédite, irréductible à l'eidétique (à quelque *a priori* que ce soit), que prend véritablement statut phénoménologique la coexistence transcendantale. C'est *du fond même de la transpassibilité* aux transpossibilités que l'abîme d'un autre « soi » en aperception transcendantale immédiate peut être « reconnu » par l'abîme de « mon soi » lui-même en une telle aperception.

Avec la coexistence transcendantale s'opère donc une transposition architectonique de la base phénoménologique du champ archaïque de la co-implication, par transpassibilité, des transpossibilités, dans le registre fondateur de l'interfacticité fondée qui n'est jamais que « locale » et non totalisable dans l'opérativité accomplie de la *Stiftung* interfacticielle, et ce, dans la mesure même où elle se dégage toujours, à son registre architectonique propre, sous l'horizon d'étrangers en multiplicité indéfinie et demeurant eux-mêmes, dans cette indéfinition, mutuellement transpossibles et transpassibles. Il en reste des traces dans la *Stiftung* interfacticielle accomplie en ce sens que, comme l'a bien vu Husserl, je continue d'y vivre ma vie et l'autre continue d'y vivre sa vie, sans que ni l'un ni l'autre ne puissent pénétrer au cœur de la vie de l'autre en l'intuitionnant du dedans – la seule possibilité étant la *mimèsis* du dedans, c'est-à-dire la *phantasia non figurative*, par le *Phantasieleib*, ce que l'autre, gardant par là quelque chose de transpossible, vit lui-même en son dedans. C'est là que réside la trace de transpassibilité qui demeure, au registre institué avec la *Stiftung* interfacticielle, de sa base phénoménologique, elle-même transposée architectoniquement au registre fondateur dans ce qui constitue désormais l'*énigme* d'autrui, dans sa facticité d'exister avec la contingence inéliminable de sa vie et de son monde, cette énigme rejaillissant aussitôt, dans la même *Stiftung*, sur moi-même.

C'est par là qu'autrui et moi-même ne peuvent se réduire à un idéal (un système de possibilités *in concreto et in individuo*), ni non plus à un fantôme, celui que j'imaginerais comme menant cette vie même que je suis précisément en train d'imaginer, en une sorte de « rêverie cohérente ». Cela me ferait précisément passer dans le *Phantomleib* de cette vie imaginaire, indissociable de la *Leiblichkeit* d'autrui elle-même passée du même coup dans le *Phantomleib*, celui-ci étant dès lors illocalisé et « atmosphérisé » dans ce qui n'est plus que « fantasme », mise en scène, certes structurée par des significativités intersubjectives (ou interfacticielles), mais *sans autrui*. On voit au reste que, pour peu que l'eidétique transgresse indûment ses limites, et fasse jouer sans discernement l'argument ontologique, *le passage peut être instable de l'idéal au fantôme*, comme cela se passe fréquemment dans l'expérience courante quand nous prétendons trouver des « explications » psychologiques au comportement d'autrui. Nous rejoignons en un sens, indirectement, ce que Binswanger implique quant à la compréhension psychologique idéelle de tel ou tel cas, insuffisamment étayée par l'expérience.

Il en résulte que l'interfacticité transcendantale comporte toujours en elle-même, intrinsèquement, une double dimension, à la fois, pour ainsi dire factice (liée aux autres connus et inconnus dans l'Histoire transcendantale du sujet, à savoir aux autres rencontrés, soit en chair et en os, soit par leurs œuvres, qui peu-

vent être d'un passé lointain, et aux autres qui contribuent à faire vivre l'institution symbolique globale, y compris la langue, où je vis), et, non pas eidétique *a priori*, mais d'un a priori *sans idéal* et donc sans idéal transcendantal, donc sans argument ontologique implicite : cet *a priori* est celui de la *co-implication par transpassibilité de transpossibilités plurielles, mais non totalisables*. C'est ce qui reste après une *épochè* phénoménologique hyperbolique de l'idéal (monade) et de l'idéal transcendantal (monadologie transcendantale). Un possible que je ne puis ni prévoir ni même imaginer, et dont, *a fortiori*, je ne puis imaginer l'existence, est un transpossible. Le paradoxe, dès lors, de l'interfacticité transcendantale, est que j'y demeure, comme tout autre, a priori transpossible.

Pour nous rapprocher du cadre présent de nos analyses, la question qui demeure est de savoir comment le moi ou le soi (ou l'*ipse*) de l'aperception transcendantale immédiate qui clignote en écho au clignotement du phénomène de langage, du sens se faisant, peut, dans cette structure de l'interfacticité transcendantale, s'incarner (*sich verleiblichen*), « prendre corps » comme ici absolu en coexistence (en co-implication existentielle) avec d'autres ici absolus, gardant leur irréductible dimension d'altérité. Question difficile, qui concerne l'*individuation concrète*, mais dont on comprend au moins qu'elle peut « entrer en résonance » avec la structure a priori mais non eidétique de l'interfacticité transcendantale, puisque pour nous, architectoniquement, le lieu ou le site de la schématisation, mais aussi de la *phantasia*, est précisément celui de la *Leiblichkeit*. Ce qui fait question n'est pas tant la localisation des ipséités de l'aperception transcendantale immédiate en des ici mutuellement à distance, puisque pour nous la temporalisation multiple, et multiplement « stratifiée » des sens, est indissociablement spatialisation, et spatialisation effective quand un sens rencontre un autre sens, mais leur localisation en des ici *absolus*. Or, l'ici absolu renvoie, pour Husserl, au *Leib* primordial. Ce qui fait donc question est cette *primordialité* même, dont il reste à voir, *en elle*, ce qui fait écho à la structure transcendantale de l'interfacticité transcendantale. Si l'on y réfléchit bien, cela même ne peut être décelé en moi que sous la forme *des figures* (au sens topique et non pas intuitif-imaginatif) *de l'altérité jusqu'au plus profond de moi-même*, en tant qu'Autre *dans* le Même, ou en tant qu'altérité a priori transpossible dans un ipse ou un Moi originairement non intentionnel, c'est-à-dire dans la *Leiblichkeit* de son *Leib*. Nous verrons à cette occasion qu'il n'y a *pas d'individuation concrète possible sans autrui*, et que la primordialité pure, au sens husserlien qui garde son statut phénoménologique légitime, est un « *état non individué* », avec la question de savoir si, en lui, il y a, ou pas, déjà aperception transcendantale immédiate. En ce sens, il s'agira d'interroger davantage le statut de cette dernière, et c'est ce que nous entreprendrons dans la prochaine section en étudiant de près deux figures majeures de l'altérité dans l'ipséité, à travers Descartes et Heidegger.

Avant d'y passer, il nous reste deux choses à faire. Tout d'abord à dire que, si l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale est impossible, alors est *a fortiori* impossible toute psychologie phénoménologique, voire même toute « théorie » psychologie au sens où on l'entend couramment. L'énigme est que, quand nous nous rencontrons, nous sommes, comme on dit, plus ou moins

« intuitifs », « compréhensifs » ou « psychologues », mais que, de cela, il n'y a qu'une *praxis* plus ou moins développée, plus ou moins articulée sur certains dons, et pas de théorie. Ce n'est jamais en vertu de quelque « théorie » que nous nous entendons plus ou moins bien. En ce sens, théorisant ce qui ne peut, par principe, passer à du sens objectif, la psychologie, au sens où on l'entend aujourd'hui (quand elle n'est pas réduite à la trivialité de la psychophysique), est bien plutôt une idéologie – une reconstruction pseudo-rationnelle qui ne sait jamais très précisément de quoi elle parle – qu'une théorie en un sens scientifiquement, ou même empiriquement acceptable. Dès lors, toute notre entreprise d'interrogation des textes husserliens n'aura pas été inutile si nous nous avisons, au moins, qu'elle nous aura conduit, pas à pas, à l'*epochè* phénoménologique hyperbolique de *toute* psychologie.

La seconde chose à faire est de conclure la lecture du texte n° 22 de Hua XV où, comme autre versant de la psychologie impossible, se trouve la version husserlienne, *métaphysique*, de l'idéal transcendantal. Ayant constaté, précisément, la déficience de la psychologie (Hua XV, 385, ll. 26-29), Husserl enchaîne aussitôt :

> « Or cette téléologie a des conditions de sa possibilité, donc aussi l'être de la réalité effective téléologique elle-même, et depuis la réalité effective (transcendantale) sa nécessité d'essence. Précisément dans le renvoi aux facta originaires de la hylè (au sens le plus large) : sans eux aucun monde ne serait possible et aucune omnisubjectivité transcendantale.
>
> « Peut-on dire que dans cette situation cette téléologie, avec sa facticité originaire, ait son fondement en Dieu ?
>
> « Nous en venons aux "faits" ultimes – faits originaires, aux nécessités ultimes, les nécessités originaires. » (Hua XV, 385)

On en est donc bien au lieu de l'idéal transcendantal (Dieu), même si, avec lucidité, Husserl remarque que cela ne peut être posé que comme question. Car il reste :

> « Mais c'est *moi* qui les pense, qui interroge en retour et qui en viens à eux finalement à partir du monde que j'"ai" déjà. Je pense, j'effectue la réduction, moi qui suis et qui suis pour moi dans cette horizontalité. » (Hua XV, 386)

Le point de départ de tout cela reste en effet ma facticité, c'est-à-dire ma certitude factice d'exister avec la contingence de ma vie et de mon monde. Dès lors :

> « Je suis le factum originaire dans cette démarche, je reconnais que, en vue de mon pouvoir factice de variation eidétique etc. dans mon interrogation en retour factice, se donnent tels et tels fonds originaires qui me sont propres, comme structures originaires de ma facticité. Et que je porte en moi un noyau de "contingent originaire" dans des formes d'essence, dans des formes de fonctionnements potentiels dans lesquelles alors sont fondées les nécessités mondaines d'essence. Je ne puis transgresser mon être factice et en lui non plus l'être-avec intentionnellement impliqué d'autres, etc., donc la réalité effective absolue. L'absolu a en lui-même son fondement et dans son être sans fondement (scil. extérieur à lui-même, donc en Dieu) sa nécessité absolue comme la "substance absolue" une. Sa nécessité n'est pas nécessité d'essence qui laisserait ouvert un contingent. Toutes les nécessités d'essence sont des moments de son factum, sont des manières de son fonctionner en rapport avec lui-même – ses manières de se comprendre et de pouvoir se comprendre ». (*Ibid.*)

Il n'y a pas grand'chose à ajouter, sinon que Husserl, d'une part, se garde de passer tout simplement à l'idéal transcendantal, et d'autre part pose néanmoins, en tant que phénoménologue, le factum absolu de la coexistence transcendantale comme constituant, dans sa nécessité, une unique « substance absolue » qu'il met cependant entre guillemets phénoménologiques, et qui correspond à l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale. Cela, de telle sorte qu'en pratiquant la réduction eidétique, je procède *ipso facto*, tel est le saut ou telle est la subreption transcendantale, à la compréhension des nécessités d' essences comme d'autant de moments (réfléchissants) de son factum. Me comprenant dans ma facticité, je le comprends dans la nécessité qui lui est propre (dans les formes d'essence) de se comprendre lui-même. Cela se tient *métaphysiquement*, mais le suspens de l'argument ontologique dans l'idéal transcendantal est insuffisant pour que cela se tienne *phénoménologiquement*. Le transpossible de l'interfacticité transcendantale y est en effet réduit à du possible eidétique seulement potentiel dans les implications intentionnelles de la coexistence transcendantale. Autrement dit: la facticité dans sa double dimension est irréductible à l'eidétique parce que l'eidétique ne vaut que pour l'idéalité et qu'il n'y a pas d'eidos, ni même d'idéal, de la facticité. Nous sommes donc renvoyés à Heidegger, et au-delà, à Descartes

IIe Section

DE LA STRUCTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE TRANSCENDANTALE DE LA FACTICITÉ : L'ALTÉRITÉ *DANS* LE SOI

CHAPITRE I

Aperception transcendantale immédiate et feinte chez Descartes (*Méditations métaphysiques*) : *Phantasieleib* et *Phantomleib*

§ 1. Les prémisses du doute hyperbolique : la folie et le rêve

Il est inutile, ici de rappeler pourquoi et comment, dans ses *Méditations*, Descartes entreprend sa recherche en vue d'«établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences», et pourquoi et comment cette entreprise commence par ce que l'on a bien nommé un doute méthodique sur tout ce qui est « reçu en créance». On sait que celui-ci s'attaque tout d'abord aux sens et aux sensations. C'est là, en effet, pour reprendre l'expression cartésienne, que la « créance » – que l'on retrouve chez Husserl avec le terme de *doxa* originaire – paraît la plus forte : il paraît tout à fait déraisonnable de douter que je sois ici et maintenant, tel que je me trouve avec mon corps et les choses qui l'environnent. Et pourtant pointe déjà la figure de l'hyperbole du doute quand, à cela, Descartes ajoute aussitôt :

> « [...] si ce n'est peut être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé... qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ces sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples. »

Ce texte, qui se trouve dès la seconde page de la Ière *Méditation* envisage l'hyperbole de la folie. Hyperbole, car extrême, et l'on verra que le doute hyperbolique, quand il sera systématiquement mis en jeu, s'en rapprochera. Mais sans se confondre avec elle : pour Descartes en effet, la folie n'a pas de fil conducteur, c'est-à-dire, et cela sera d'importance capitale pour la suite, que *personne n'a décidé ni ne peut décider par simple variation d'être fou*. La folie n'est donc pas un exemple susceptible d'être méthodiquement pris en compte. En termes husserliens, elle n'est pas une variante eidétique de la situation normale. On ne peut supposer qu'il faille en passer par elle en vue de trouver quelque fermeté et constance dans les sciences. Et pourtant, le cas de la folie ne peut être congédié aussi simplement. Descartes enchaîne en effet aussitôt :

> « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelque fois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je remue n'est point assoupie : que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et

que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors. »

À côté de la « grande folie », il y a donc la « petite folie » du rêve qui, malgré sa confusion, me donne aussi l'illusion que je suis, *leiblich*, ici et maintenant, ou que j'y suis, avec au moins une *doxa* pareille ou parente à celle de la veille. Et c'est eu égard à cette *doxa* qu'il semble bien y avoir une indistinction entre ce qui est vécu dans le rêve et ce qui est vécu dans la veille. J'en suis *presque* persuadé que je dors quand je veille. Car, pour Descartes, il n'y a pas de critère *intrinsèque* aux sens et aux sensibles qui permette de les distinguer. Il se pourrait que ce qui est senti dans la veille ne soit, somme toute, qu'un *rêve* un peu plus cohérent que le rêve que je fais dans le sommeil. À cela s'ajoutent, comme Descartes le précise encore aussitôt, les simulacres produits par les peintres. Il y a donc, pour lui, indistinction intrinsèque du sensible et de l'imaginaire. Il se pourrait tout aussi bien, après le doute insinué sur la véracité du sensible par le biais de l'hyperbole de la folie et du rêve, que tout sensible ne soit qu'imaginaire, tout au moins intrinsèquement – nous retrouvons ainsi l'équivalence architectonique entre la *phantasia* et l'*aisthesis* (en son sens platonicien). Pour Descartes, tout ce qui est ainsi *figurable intuitivement*, que ce soit dans la « réalité » ou dans l'« imaginaire » doit être *mis en suspens* (en doute) eu égard à la recherche de ce qui est censé assurer la science.

Remarquons cependant, et dès maintenant, que cette indifférenciation intrinsèque signifie, du point de vue phénoménologique, celle du *Leib* (je suis ici et maintenant) et du *Phantasieleib* (je rêve que je suis ici et maintenant), et que ce n'est là qu'en apparence un artifice de méthode. Bien plutôt, et de manière implicitement phénoménologique – car Descartes n'est évidemment pas phénoménologue –, l'argument du rêve paraît plus conséquent que l'argument de la folie dans la mesure même où, en ce dernier, c'est plutôt le *Phantomleib* que le *Phantasieleib* qui est en question, et où, par conséquent, je ne puis pas supposer, sans absurdité, que l'expérience sensible soit une sorte de « folie cohérente » (et l'on sait par ailleurs que la folie à elle-même sa propre « cohérence »). Quoi qu'il en soit, une équivoque (phénoménologique) demeure chez Descartes dans la mesure où il ne distingue pas *phantasia* et *imagination*, à savoir figuration d'objets en images *de ces objets*. Si bien qu'à proprement parler, et comme nous le verrons, la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit* seront dissimulées dans l'âme, et la corporéité, assimilée à la figurabilité intuitive, sera assimilée à la *Körperlichkeit*, ou tout au moins à la *Leibkörperlichkeit*. Cette remarque, que nous posons en pierre d'attente, nous ouvrira des perspectives phénoménologiques sur l'interprétation du célèbre « dualisme cartésien ».

La pointe de l'hyperbole du rêve qui ouvre sur la mise en suspens méthodique du sensible et de l'imaginaire, amène à considérer, dit Descartes, que, « soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre

de cinq, et le carré n'aura jamais plus que quatre côtés ». Du moins, les vérités mathématiques ne peuvent-elles être mises méthodiquement en doute. C'est en ce point qu'au fil d'un argument fort subtil, Descartes va véritablement mettre en jeu ce qu'on a fort justement nommé le doute hyperbolique. Cela se fait avec l'entrée en scène de Dieu.

§ 2. Le doute hyperbolique : le malin génie

> « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certain opinion, qu'il y a un dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce dieu n'ait point fait qu'il n'y aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je les vois ? »

Autrement dit, si j'accorde créance à l'opinion glissée en moi (par l'institution symbolique où je vis) d'un Dieu tout puissant, il aurait pu faire que je croie à toutes les choses que je vois (au sens le plus général qui inclut les mathématiques, « figures », grandeurs » et « lieux ») alors qu'il ne les aurait pas faites. Bref, il y aurait pu « machiner » ou manipuler mes *doxai* sans qu'il y correspondît quelque réalité. Il peut donc se faire

> « [...] qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré... »

Les mathématiques elles-mêmes seraient dès lors elles aussi, à leur registre, une sorte d'*illusion cohérente*. C'est donc l'hyperbole du doute qui commence, d'autant plus qu'il arrive aussi, en elles, qu'on puisse se tromper (ce qui articule le doute hyperbolique au doute méthodique). Et c'est ici que l'argument devient particulièrement subtil :

> « Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi ne lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelque fois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette. »

L'erreur, en effet, est factuellement possible, même en mathématiques. Même si Dieu, supposé, dans l'opinion, souverainement bon, n'a pas voulu que je vive dans l'illusion plus ou moins cohérente, qui serait mon seul fait, sa toute-puissance n'exclut pas que je puisse me tromper quelque fois. Simplement, cela serait à mettre sur le compte de mon imperfection, qui *peut* être si grande qu'en effet je me trompe toujours. On voit donc que l'argument est insuffisant du point de vue de la méthode à suivre pour trouver quelque chose qui assure la vérité des sciences. Et c'est pourquoi Descartes abandonne aussitôt ce terrain :

> « Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons, en leur faveur, que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable (*fictium*). »

C'est donc bien, en apparence, l'hypothèse et l'hyperbole d'un Dieu tout puissant et trompeur qui sont renvoyées à la fiction – puisque rien, dans cette hypothèse, ne permettra de mesurer strictement le « degré » d'imperfection (à moins de le présupposer implicitement et circulairement). La situation, cependant, ne fait qu'empirer puisque, de la sorte,

> « [...] je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter [...] : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences. »

Autrement dit : le *soupçon* d'erreur ou de tromperie engage à l'*épochè universelle et hyperbolique*, de tout ce que peuvent livrer, non seulement la sensibilité, mais aussi les mathématiques, et encore les *doxai* qui paraissent les mieux reçues – autrement dit, dans nos termes, de tout ce que relève, de près ou de loin, de l'*institution symbolique*. On est très proche d'une *épochè* sceptique, et donc d'un scepticisme conséquent et universel. Mais, ajoute Descartes dans ce qui suit immédiatement, ce scepticisme a pour faiblesse essentielle de ne pas empêcher, en termes phénoménologiques, le retour des habitus et des sédimentations de sens. Dans la vie qui reprend toujours ses droits, il y a beaucoup plus de raison de croire ces opinions que de les nier, même si, au fil de la critique, elles paraissent douteuses. C'est dire que la « position » sceptique est toute *théorique*, et le doute hyperbolique doit aller plus loin :

> « C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment si, *prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires* : jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité. [...] » (Nous soulignons)

Poursuivons la citation, sur ce point particulièrement crucial, pour avoir la totalité de l'enchaînement :

> « Je *supposerai* donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais *un certain mauvais génie* ; non moins rusé et trompeur que puissant, *qui a employé toute son industrie à me tromper*. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous savons, ne sont que *des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité*. Je me considérerai *moi-même* comme *n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée* ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, *à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement*. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et *préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne pourra jamais rien imposer.* » (Nous soulignons)

Au lieu donc de m'en tenir à l'attitude qui, mettant en doute tout ce que me fait croire la *doxa*, ne m'empêche pas de m'y fier à raison même de sa vraisemblance,

au lieu d'en rester à un scepticisme tout théorique, il faut, pour pousser à bout l'hyperbole, que *je preme l'initiative*, c'est-à-dire que « j'emploie tous mes soins à *me tromper moi-même* » (*ipsum fallam*). Il y a là une opération véritablement fantastique. En quoi consiste-t-elle ? Comment puis-je *activement* me tromper moi-même ? En « *feignant* » (*Si..fingam*) que « toutes ces pensées sont pour quelque temps (*aliquandiu*) tout simplement (*omnino*) fausses et imaginaires ». « Toutes ces pensées » : à avoir toutes ces opinions, ces *doxai* que j'ai, que j'ai acquises et qui demeurent en moi, quoi que j'en veuille, à l'état d'habitus et de sédimentations de sens – dans nos termes : tout ce qui relève de l'*institution symbolique*. Qu'elles aient une part de vérité en tant que vrai-semblables, c'est possible, mais le doute, le suspens, ou l'*épochè* ne seront *hyperboliques* que si je fais *comme si* elles étaient « fausses et imaginaires ». Je me trompe moi-même en ce sens que, par cette feinte, qui est aussi une fiction, qui procède elle-même de l'imagination, je me comporte moi-même *comme si j'avais imaginé tout cela*, alors que, par ailleurs, je sais que ce n'est pas le cas.

On peut dès lors se demander ce qui articule cette opération avec la supposition du malin génie (*genius malignus*). Serait-ce que celui-ci ne soit rien d'autre que moi-même ? Mais sous une forme « extérieure » ? Comment en effet puis-je feindre, imaginer, faire la fiction (*fingere* ; *fingieren* ou *umfingieren* dirait Husserl) que tout ce que je « crois » est faux et imaginaire ? Est-ce encore à proprement parler moi ? Il faut ici être attentif au fait que la fiction ne porte pas sur les contenus, qui restent les mêmes, mais sur leur possible valeur de vérité. Je n'imagine donc rien de plus, mais, porté par le soupçon du doute, j'imagine que ce n'est pas par une « créance » (*doxa*) distincte de celle qu'il y a dans l'imagination (voir le premier exemple du rêve) que j'accorde de la créance à toutes ces pensées. Comme si, donc, les contenus ainsi supposés rêvés (et fictifs) me venaient *d'ailleurs* dans la suspension (*épochè*) de ma « créance », cette dernière seule, finalement, me revenant, tout comme sa suspension. Dans nos termes, cet « ailleurs » ne peut, comme l'élément *proprement fictif* de l'imagination (le « comme si » ou le « quasi » comme tels de la perception de l'objet dans l'imagination) relever que de la fictivité du *fictum* du *Bildobjekt*, c'est-à-dire du *Phantomleib*, où le « je » (ou le Moi) est lui-même passé dans la fiction du quasi-vivre en imagination. Dans un premier temps, phénoménologique, le malin génie ne serait en fait rien d'autre que le *Phantomleib*. Mais s'il est tout puissant, il y a *Spaltung* de ce dernier par rapport au *Phantasieleib* et au *Leib* : nous ne sommes alors pas loin des cas psychopathologiques de la psychose, en particulier de la schizophrénie : c'est l'Autre, le *Phantomleib* illocalisé et « atmosphérisé » qui pense à ma place, qui me livre les contenus qui ne sont qu'en apparence les contenus de mes pensées – et on retrouve le premier exemple de la folie.

Cependant, il s'agit ici, de quelque chose qui est quelque peu *différent*, ne serait-ce que parce que l'hyperbole est méthodiquement menée. En d'autres termes, c'est *moi* qui l'effectue, dans la feinte ou la fiction active, dont on voit par ailleurs, et c'est tout à fait capital, qu'*elle s'effectue sans la moindre mise en jeu d'une réduction eidétique* : l'*épochè* hyperbolique cartésienne ne suppose pas qu'elle s'effectue, pour ainsi dire, en parallèle ou en complémentarité avec une

réduction eidétique. Parce qu'elle est une feinte délibérée, active, effective, elle en fait l'économie, dans la mesure où elle met hyperboliquement en suspens toute doxa pensable, toute « prise d'attitude » et même, par sa fictivité radicale (attachée, en termes husserliens, au *Bildobjekt* ou à l'«apparence perceptive» comme tels), toute intentionnalité. C'est là que réside sa force extraordinaire.

Du fait que c'est *moi* qui effectue l'hyperbole, et que celle-ci ne concerne nullement les contenus de mes « opinions », mais leur statut (leur prétention à la vérité), du fait que je ne me mets donc pas à imaginer des contenus possibles de mes opinions, je ne cours pas le risque de passer à des rêveries éveillées plus ou moins cohérentes, et de là, au *Phantomleib*, mais tout au contraire, d'une certaine façon, ce risque, je le « conjure » en ne sortant pas de ces contenus, dont j'imagine seulement, pour quelque temps, qu'ils sont imaginaires. Le Je ici en question reste éveillé et actif, et l'*épochè* hyperbolique consiste simplement à placer tout ce que je puis penser *en régime de « quasi » ou de « comme si »*, donc en registre « modifié » de la fiction, me trompant moi-même, encore une fois, puisque je sais que normalement, ce n'est pas le cas.

Dans ce régime, nous l'avons dit, il faut que les contenus, même universellement soumis à la « modification » (Husserl) de l'imagination, me viennent d'ailleurs. Cet ailleurs est le malin génie, rusé, trompeur et puissant, « qui a employé toute son industrie à me tromper », c'est-à-dire à *surprendre* ma crédulité. Si la *doxa* est fiction, je puis seulement le *feindre* (ou l'imaginer), mais elle ne le *sera* effectivement que si *je suppose* (terme de Descartes) qu'un malin génie s'emploie à *me* tromper, tant dans l'aperception du monde que dans l'aperception de mon corps (ici *Leibkörper*). Il n'y a donc que la supposition, *toujours effectuée par moi*, d'un malin génie, pour donner *consistance*, et consistance qui résiste à la permanence doxique des habitus et sédimentations de sens, à *ma* fiction. Le malin génie comporte donc ce paradoxe extrême, dans nos termes, d'être une sorte de *Phantomleib* activement imaginé, mis là, dans l'hyperbole, pour soutenir la feinte que je fais, ou pour soutenir dans la dimension de la fiction tout ce que je pense. Je n'y passerais moi-même en m'atmosphérisant au *Phantomleib* que si, précisément, *j'y croyais* (comme c'est le cas dans la schizophrénie), alors que cette crédulité elle-même fait partie de la fiction. Cependant, le moi qui effectue la fiction, qui soumet hyperboliquement tout ce qu'il pense (croit) à la modification de l'imagination, et le moi dont la crédulité est supposée surprise par le malin génie ne sont pas identiques. Ce qui les tient ensemble est la fiction elle-même, qui a ses deux versants : le premier par lequel c'est moi qui imagine que tout cela est imaginaire, y compris le malin génie qui est supposé mener la danse des illusions, le second par lequel la fiction serait une « mystification » (*ludificatio*) du malin génie dont je serais la victime. La fiction est donc prise dans ses deux aspects, à la fois de fiction active (effectuée) de l'imagination, et de *simulacre* de réalité (le monde, mon corps et toutes mes « opinions ») où je m'évaporerais dans le *Phantomleib* (corrélatif, en termes husserliens, de la nullité ontologique du *fictum*). Même si le malin génie ne peut s'identifier, nous l'avons vu, au *Phantomleib*, il a cependant, par là, quelque chose à voir avec lui : il se pourrait en quelque sorte que le malin génie aille si loin qu'il *me fasse croire*, en surprenant ma créance, pour ainsi dire en la manipulant, à

la vérité de mes opinions et à la réalité de mon moi et de ce qui l'entoure, au point que je ne puisse même plus en revenir. Ruse suprême, contre laquelle il n'y a effectivement que la feinte que j'effectue quant à moi, y compris dans la *supposition* du malin génie. La tromperie dont le malin génie serait capable ne serait tromperie par « surprise » intégrale de ma « créance » que si le malin génie opérait comme *Phantomleib*, mais il serait dès lors indécelable, insaisissable et même innommable : j'adhérerais complètement à la tromperie, je serais intégralement pris *dans* la fiction elle-même indiscernable. Or, dit Descartes, il *me* reste toujours le pouvoir de feindre, et seule la feinte active ou effectuée par moi a le pouvoir de combattre la feinte que je puis subir par le *Phantomleib*. Il n'y a que la ruse pour contrer la ruse. Dès lors, pourrait-on dire, le *Phantomleib* ici en question est un *Phantomleib* hyperbolique ou « métaphysique », qui n'a d'autre statut que celui-là. On pourrait dire aussi que le premier moi, celui qui feint, est le moi actuel et réel, celui qui suit méthodiquement le cours de la recherche, et que le second moi, dont la crédulité serait surprise par le malin génie, serait le moi *abusé*, victime de la toute puissance de ce dernier, et en ce sens passif, ou, jouet de l'illusion portée par la fiction même en tant que simulacre de la réalité, et ce, au registre du *Phantomleib*. À nouveau, ce dernier moi, s'il s'accomplit, *ne pense pas, mais croit seulement penser*, alors que c'est le malin génie qui pense à sa place : il n'est plus qu'un pion sur l'échiquier du jeu du malin génie. Et s'il n'était que cela, il serait fou (psychotique, en particulier schizophrène), mais il est autre chose *aussi* pour Descartes puisque, encore une fois, c'est *ma* feinte qui m'a conduit à envisager cette hypothèse infernale comme nécessaire au maintien dans *la* feinte.

L'*épochè* hyperbolique cartésienne tire donc pour nous son extraordinaire puissance de ce qu'elle met en jeu, au cœur de la méditation, le double aspect de la fiction, d'une part comme *imaginaire*, d'autre part comme *illusionnante*. C'est ce qui, nous le verrons, sera presque totalement perdu par la suite, tant par Heidegger (et Binswanger) que par Lévinas, mais retrouvé (autrement) par Nietzsche, et en un sens, par Freud. Autrement dit, tant que je feins (imagine) que toutes mes *doxai* sont « fausses et imaginaires », je ne suis pas illusionné par cette feinte (imagination) qui est méthodique et délibérée. Mais, pour ainsi dire, cette feinte ne coûte rien tant que « je me trompe moi-même », que je *m*'imagine seulement imaginer tout cela. Ce qui est cependant redoutable et conduit à la véritable hyperbole, c'est, nous l'avons compris grâce à Husserl, le moment où, les contenus de mes *doxai* ne pouvant être délibérément (imaginativement) être tout simplement et jusqu'au bout imaginés par moi, ils sont néanmoins susceptibles de paraître comme des *ficta* susceptibles de me tromper, depuis leur effet de *simulacre* (de réalité coextensive de *doxa*), et de m'emporter moi-même tout entier dans la fiction, c'est-à-dire dans la nullité eu égard à la vérité. C'est là qu'est le véritable lieu de l'hyperbole : dans la supposition d'un malin génie effectuant à ma place cet emportement, et faisant même de ma croyance en lui une fiction contre laquelle il ne me reste plus qu'à feindre, en jouant pour ainsi dire sur l'autre aspect de la feinte, celui qui va de pair avec l'imagination que j'effectue. Ce n'est que par là que se dévoile, en quelque sorte, la faiblesse de la fiction, qui n'est pas une détermination univoque et aveugle (mécanique), mais double et susceptible par là de se réfléchir. Par

conséquent, le résultat de l'hyperbole est bien, non pas la suppression, mais la suspension, l'*épochè* hyperbolique de toute *doxa* en général, qui est en continuité avec la fiction délibérée initiale. C'est le seul moyen de ruser avec les ruses du grand trompeur : il ne pourra jamais rien m'imposer tant que par cette fiction active que je produis, je garde la liberté du suspendre mon jugement, et en l'occurrence, tout jugement. C'est le seul moyen d'échapper au simulacre de la réalité coextensive de la *doxa*, et de là, au passage du moi dans le *Phantomleib* que doit bien « avoir » le malin génie à sa manière pour avoir le pouvoir supposé de me tromper jusque dans mes convictions ou mes *doxai* les plus élémentaires et les plus fondamentales. Cette mise hors circuit est donc aussi celle de mon *Phantomleib*, indiscernable de celui du malin génie (car partie totale de celui-ci) à la toute puissance duquel je croirais.

Si donc le *fictum* (qui n'existe, rappelons-le, que s'il n'existe pas, et n'existe pas que s'il existe) a cet étrange et insaisissable pouvoir de tromper (effet de simulacre), le génie cartésien aura été de comprendre que seule une feinte délibérée peut être à la hauteur de cette feinte pour ainsi dire spontanée. Car c'est la première qui me permet de faire « revivre », depuis moi-même, la seconde, et par là, de la déjouer. Il y a quelque chose de véritablement abyssal, et que la philosophie classique (à l'exception peut-être de Platon et de Kant, avec la problématique centrale de l'illusion transcendantale) a plus ou moins rejeté dans ses marges : c'est, non seulement le rôle fondamental que joue l'imagination (et pour nous : la *phantasia*) dans l'expérience humaine, mais aussi, et peut-être surtout parce que ce rôle s'y atteste phénoménologiquement, le *double statut* de l'imagination, à la fois comme pouvoir d'imaginer et comme *pouvoir d'illusionner*, de prendre au piège, ce qui donne d'entrée une *extension universelle au concept de soupçon* : quand je pense (nous allons y revenir), c'est-à-dire, en termes cartésiens, quand je doute, conçois, affirme, nie, veux, ne veux pas, sens, imagine, etc., qu'est-ce qui peut me dire (ou m'attester) que c'est bien moi qui pense, et non pas un moi fictif rejeté au registre du *Phantomleib*, comme jouet de quelque malin génie ou d'une *altérité en moi*, quel que soit par ailleurs son nom ? Peut-être est-ce là l'un des fonds de l'énigme anthropologique. Peut-être : car il serait prématuré de l'affirmer tout uniment. Quoi qu'il en soit, nous en sommes venus, par cette question, à l'articulation, qu'il nous faut à présent étudier, entre le doute hyperbolique et le cogito, dans la IIe *Méditation*.

§ 3. Doute hyperbolique (malin génie) et cogito : l'aperception transcendantale immédiate.

Très significativement, Descartes enchaîne, au début de la IIe *Méditation*, en reprenant en première personne (« je suppose », « je me persuade », « je me suis persuadé », etc.) le mouvement du doute hyperbolique, de l'*épochè* hyperbolique de toute *doxa*, jusqu'au moment où, par cette « persuasion » par la fiction active, ce sont le monde, le ciel, la terre, l'esprit, le corps qui sont portés à son registre. Par là, écrit Descartes :

> « ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? »

À quoi il répond, dans ce passage demeuré célèbre (et difficile):

«Non, certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.»

Mais il faut aussitôt ajouter, pour ne pas se méprendre:

«Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que (*quisnam*: qui donc) je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de *ne pas prendre imprudemment quelque autre chose pour moi*, et ainsi de me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

«C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je *croyais être* avant que j'entrasse dans ces dernières pensées; [...]» (Nous soulignons)

Il y a en effet deux moi: celui qui imagine (feint) activement, et celui qui est victime de la feinte du grand trompeur, surpris dans sa crédulité. Et c'est ici tout le problème, qui peut rendre le texte ambigu. Reprenons l'argument en détail. Le premier point consiste à dire que si je feins (ou me persuade) qu'il n'y a rien, que tout est imaginaire, y compris moi-même, c'est encore moi qui feins, qui me persuade, et qui pense que «tout cela» n'est que fictif. Le second point réamorce le passage au malin génie: c'est lui qui s'acharne à me tromper. Mais il y a ici, *en un*, les deux moi dont nous parlions: si le malin génie réussissait dans son entreprise, il est vrai que le moi leurré *ne le saurait même pas*: qu'il serait entièrement manipulé et volatilisé comme et dans le *Phantomleib*. Mais précisément, c'est moi qui, activement, ai donné consistance à ma fiction par cette hypothèse, et ce de manière conséquente. S'il y a un malin génie, je le sais au sens où je sais que toutes mes *doxai* sont trompeuses. C'est la fiction que je mets en jeu qui me permet de lui résister, de ruser avec ses ruses. Certes, tous les contenus que je pense sont douteux ou imaginaires, mais je sais qu'ils le sont, je les pense donc avec leur «modification» par l'imagination de la feinte. Je me sais donc «manipulé» par la feinte, et par là je sais que c'est moi, le moi actuel, qui suis trompé par le malin génie. Par là, par cette mise en échec, le malin génie ne peut faire que je ne sois rien puisque, fût-ce de manière illusoire quant à ce que je *crois penser*, je pense cependant quelque chose (penser est ici, on y reviendra, feindre ou imaginer). À la fois sujet actif de la fiction et, dans cette mesure stricte, sujet actif de la «connaissance» que je suis objet leurré de la tromperie du malgré génie qu'il y a dans la fiction (par la part «irréelle» ou fictive du fictif), *je suis* nécessairement, ou j'*existe*. Le moi cartésien ne «sombre» pas dans la folie parce que, contrairement aux fous, il *peut engendrer de lui-même*, donc en le sachant, le *simulacre de la folie*, par une sorte de *mimèsis* non spéculaire (il n'est pas capté par l'image de soi comme fou), active (c'est lui qui fait la supposition du malin génie) et du dedans (qui se passerait-il si le malin génie réussissait dans son entreprise?), ce dont le fou, précisément, est incapable.

Nous allons donc y revenir : penser (*cogitare*), c'est être. Mais ce n'est pas seulement vrai dans la proposition (la langue) : « Je suis, j'existe », c'est aussi vrai toutes les fois que je la conçois (sans l'exprimer) dans mon esprit. Et l'*ego* de l'«*ego sum, ego existo*» est, moyennant d'infinies précautions que prendra Descartes pour éviter l'équivoque, l'ego *concret*, c'est-à-dire l'ego *factice* qui médite. Dans le *cogito, sum*, il n'est pas du tout question des « contenus » de la pensée, placés par l'hyperbole, sur le registre de la fiction, mais de la *facticité* du sujet pensant, à savoir, car il n'y en a pas d'autre ici, du sujet *de la feinte* Et cette facticité est celle de son être, où se conjuguent *Jemeinigkeit* (c'est moi qui pense) et *Jeweiligkeit* (toutes les fois, chaque fois que par l'hyperbole, je « rentre » dans mon être, silencieusement, en dehors de toute pré-détermination langagière). Certes, je ne sais pas encore pour autant « ce que je suis » ou « qui (*quisnam*) je suis », mais je sais que la facticité qui entremêle dans le cogito penser et être, est *irréductible*, par *ma* ruse, à la ruse du grand trompeur. Si celui-ci peut aliéner une partie de moi-même dans l'*altérité* du *Phantomleib*, il ne peut le faire qu'en « surprenant ma crédulité », ma croyance en la vérité immédiate de ce que je pense. Mais il ne peut aliéner la *facticité* de mon penser (fût-elle celle de mon feindre) et de mon être, chaque fois qu'elle émerge – et nous savons que c'est dans l'*instant* – dans le cogito. De sorte que, du fond même de l'hyperbole, mon pouvoir de ruser avec la ruse – mon pouvoir d'*époché* radicale et hyperbolique – ne fait qu'un, c'est l'énigme, avec mon existence, *non pas en tant qu'existence d'un étant* (celui que je croirais être est toujours indiscernable de l'illusion que je m'en ferais), *mais en tant qu'existence tout court*, en tant qu'être *simplement* là – en termes heideggeriens : en tant que *Dasein*, car on est ici beaucoup plus près de Heidegger qu'il le semble, et nous y reviendrons.

Cette facticité de l'*ego sum* est cependant, par son instantanéité, une facticité en *clignotement phénoménologique* : elle n'est pas encore la « substance » que Descartes rétablira au fil de sa reconstruction méthodique : elle clignote entre son surgissement dans la feinte et son anéantissement dans le jouet (illusionné) de la feinte (comme pièce imaginaire sur l'échiquier du grand trompeur), à la pointe, donc de l'hyperbole. Nous y reconnaissons le clignotement phénoménologique de l'aperception transcendantale immédiate : tant que je feins (imagine) activement, tant que j'effectue l'*époché* hyperbolique (imagine, au sein d'une sorte de rêverie *cohérente* que rien n'existe en réalité), je suis éveillé, mais cette veille peut revirer instantanément en sommeil, et ma rêverie en sorte d'équivalent d'un « état hypnoïde », si je puis pris, capturé, dans l'illusion que la feinte porte en elle-même, et qui est l'illusion active (le pouvoir d'illusion) du grand trompeur, où ma pensée, *toute* ma pensée, serait la *pensée de l'Autre*, du malin génie lui-même. Celui-ci est par là une *figure de l'altérité en moi-même*, que je porte étrangement en moi par mon pouvoir d'imaginer ou de feindre, et ce, par la double dimension, imaginante et illusionnante, de l'imagination elle-même, alors même que, dans l'hyperbole, c'est seulement le pouvoir de feindre qui, pour Descartes, atteste la certitude d'exister, la veille du moi dont je suis toujours conscient, sans avoir à y réfléchir (à « me pincer »), quand je suis éveillé. Mais la veille peut toujours revirer dans le « somnambulisme » dont je ne pourrai m'éveiller à son tour que par l'*époché*, qui

sous-entend qu'en vérité je me suis déjà réveillé par le clignotement en retour de l'*hypnos* à la veille.

C'est dire, à nouveau, que la certitude d'exister, la veille qui se sait, n'a encore aucun contenu, si ce n'est un contenu indéfini, incertain, ou, nous allons le voir, confus. Le recul de l'*épochè* nous porte à un registre architectonique tout différent de celui des contenus identifiables (mais soupçonnés trompeurs) de la pensée. C'est la raison pour laquelle Descartes précise qu'«il faut que je prenne soigneusement garde de ne pas prendre imprudemment quelque autre chose pour moi». Et sur ce point, la reprise en compte de « ce que je croyais être » avant l'expérience du cogito (ce qui est nécessaire, certes, au cheminement méthodique) n'apportera rien de décisif – on voit ici toute la distance par rapport à Husserl et à la phénoménologie transcendantale classique: c'est qu'il n'y a pas, dans l'*épochè* hyperbolique, le soutien de l'eidétique qui permettrait de dégager les différentes structures où peut s'inscrire de la *doxa*. Cette possibilité n'est cependant pas a priori fermée dans l'économie de la pensée cartésienne, et si, pour nous, Descartes l'envisage avec quelque apparente négligence, c'est qu'il lui faut d'abord se tenir jusqu'au bout à l'hyperbole du doute et au malin génie :

> «Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi.»

C'est en effet le jeu du doute hyperbolique de ne pas prendre en compte tout ce qui, tombant sous le coup de la fiction possible, c'est-à-dire de son indistinction possible avec les « produits » de l'imagination, peut être suspecté d'avoir été produit par le malin génie comme illusion efficace. Il en va de même de ce que l'on peut repérer, chez Descartes, comme les « attributs » classiques de l'âme (issus lointainement d'Aristote). Ne reste donc que le penser (*cogitare*), en apparente désincarnation :

> «Un autre (scil. attribut) est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j'existe* : cela est certain : mais combien de temps ?À savoir autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.»

Le texte latin pousserait plutôt à traduire : si je cessais *toute* pensée (*ab* omni *cogitatione*), je cesserais aussitôt (*illico*) *tout* être (totus *esse*). Descartes répète donc avec force la facticité instantanée du *cogito, sum*, indiquée en latin par le *quandiu* (tant que), et par le *forte* (d'aventure, par hasard : il peut se faire que je cesse toute pensée), cas qui n'est pas impossible si je ne suis que le jouet du malin génie, si donc, nous le comprenons, nous entrons dans l'«hypnose» du *Phantomleib*, et perdons, du même coup, la continuité supposée de la veille, c'est-à-dire de l'aperception transcendantale immédiate. Au fil de l'*épochè* hyperbolique, il ne reste donc, comme contenu encore vide du *sum* du cogito que : je suis «une chose qui pense» ou plutôt une chose «en train de penser» (*res cogitans*) – terme que, on le sait, on a abondamment reproché à Descartes. En tout cas, je ne

suis *« rien de tout ce que je puis feindre et imaginer »* (nous soulignons) : nous l'avons vu à propos du malin génie et du *sujet actif* de la feinte, le *sum* quant à lui, échappe à la feinte (dont le sujet et l'objet sont le Moi).

> « [...] car je feindrais, en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. »

C'est-à-dire : ce qui surgit dans le cogito échappe finalement à la feinte ou à l'imagination parce qu'il est *intuitivement infigurable dans et par l'imagination* : cela communique, nous l'avons vu à propos de Husserl, avec l'impossibilité de son eidétique (de la facticité de tout cogito, il n'y a pas de variation imaginaire possible), donc avec l'impossibilité de sa psychologie, fût-elle phénoménologique. Et cela *semble* communiquer, nous l'avons dit en passant, avec la *désincarnation* complète du cogito, donc avec le dualisme cartésien de l'âme et du corps. Or, en termes strictement phénoménologiques, ce n'est là qu'une illusion. Le dualisme est bien entre l'âme et le *Körper*, voire même entre l'âme et le *Leibkörper*. Mais il ne porte pas sur le *Leib*, ni même sur le *Phantasieleib*, notions qui, il est vrai, n'ont pas été à proprement pensées par Descartes (peut-être parce qu'il n'y a pas de mot pour cela, ni en français, ni en latin, ni même en grec). Il faut donc être extrêmement attentif au texte, et à ce que Descartes entend par pensée (*cogitatio*) :

> « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, *qui imagine aussi, et qui sent.* » (Nous soulignons)

Cela suffit pour nous, surtout par ce que nous avons souligné, pour dire que le *cogito* (et l'*esse*) sont toujours déjà *incarnés*, que cette incarnation, qui est celle de la facticité d'exister, l'est dès lors, non pas dans un *Körper*, ni même (primitivement) dans un *Leibkörper* (du moins au principe), mais dans un *Leib* (certes infigurable intuitivement par la perception et l'imagination) et même dans un *Phantasieleib* (qui « possède » les mêmes propriétés). Il faut seulement admettre pour cela ce que nous avons tenté de montrer dans *Phénoménologie en esquisses*, à savoir l'infigurabilité intuitive (en perception et en imagination) de la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*. En termes cartésiens, prémonitoires de ceux de Husserl, cette *infigurabilité* des pensées (*cogitationes*) qui m'appartiennent est reportée sur l'*activité* même de penser (en ce sens très large) effectuée par le moi. Autrement dit, c'est le penser lui-même, le *cogitare* dans le *cogitans* qui est infigurable intuitivement[1].

> « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entend, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance (*vis*) d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée (*cogitatio*). Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. »

---

1. Cela correspond à ce que Husserl nommait le « phansiologique » dans la première décade du XXe siècle

Et, comme pour s'expliquer, Descartes répond aussitôt à une objection qui vient à l'esprit :

> « Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble (*videor*) que je vois (*videre*), que j'ouïs, que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant. »

Le texte latin ajoute, après « il me semble que je vois… que je m'échauffe » : *Hoc falsum esse non potest* » (« cela ne peut être faux »). Cela : c'est-à-dire, littéralement, le fait qu'*il me semble* voir, ouïr, devenir chaud. Cette *apparence* même est sentir, donc penser, que ce soit dans la veille ou dans le sommeil. On peut dire qu'ici l'*épochè* hyperbolique devient implicitement *épochè phénoménologique*, et, c'est remarquable, sans réduction eidétique corrélative (sinon à considérer *le* voir, *l'*ouïe, *l'*échauffement, et en générale *le* sentir : mais cela ne va pas plus loin, c'est-à-dire jusque dans leur supposée structure intentionnelle). *Épochè* dans laquelle, simplement, les « objets » (intentionnels) respectifs sont mis hors circuit (ils peuvent en effet être figurés par l'imagination), mais pas ce qui leur correspond dans la *cogitatio* (en termes husserliens : les vécus qui ne sont pas perçus), et qui est, quant à lui, intuitivement infigurable. Or cela, à nouveau, procède de la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, et l'on comprend tout ce que le vécu, pour ainsi dire dans sa face subjective, hylétique et noétique, a d'*insaisissable*, car *infigurable*, s'il n'est pas déjà pris ou structuré comme pôle de la corrélation noético-noématique en son sens husserlien, autrement dit, si l'intentionnalité est hyperboliquement mise hors circuit, ce qui, selon nous, doit être fait si l'on veut accéder au registre le plus archaïque de la phénoménologie, et ce qui nous fait revendiquer cette part, pour nous la plus importante, de l'héritage cartésien.

Pour le but que nous poursuivons ici, ce texte atteste à sa manière que la *certitude factice d'exister* (surgissant/s'évanouissant dans le cogito), non seulement est une certitude *toujours* incarnée dans un *Leib* et un *Phantasieleib* infigurables dans et par l'imagination, mais encore, dans cette stricte mesure, indissociable de la *contingence* de sa vie et de son monde, même si celle-ci y est réduite à une *apparence*. Le génie cartésien aura été, en ce sens, *d'accorder la certitude*, non pas certes à ce que l'apparence donne à croire dans la *doxa*, mais *à l'apparence en tant qu'apparence*. Que je sois éveillé ou que je rêve, je pense, donc je suis, et cela selon des modes qui sont au départ indiscernables. Et l'imagination n'est redoutable que parce qu'elle a le pouvoir d'illusionner, de « surprendre ma crédulité » comme dit Descartes, par son effet, pour ainsi dire « fictionnant », mais cet effet, non seulement témoigne du rôle fondamental de l'imagination dans notre expérience, mais encore, sans doute, d'une sorte de « pathologie » qui est non moins fondamentale, à l'œuvre dans toute expérience humaine, en ce qu'elle peut nous « capturer » dans le néant du fictif, *dans l'altérité, qui est dès lors en nous, du Phantomleib*. Il n'y a *rien de « pensé »*, dans notre expérience, *qui soit* d'emblée *discernable de sa fiction*. Et notre seule pouvoir d'y échapper est celui de la *ruse*. On en retrouvera quelque chose chez Nietzsche. Et on verra quel pouvoir corrosif aura cette proposition sur la démarche de Heidegger (et par contre-coup, de Lévinas).

§ 4. Le recul cartésien et l'aporie de l'infini en acte

Nous sommes parvenus à un tournant des *Méditations* qui se pose désormais comme un paradoxe. Aussitôt après le dernier texte cité, Descartes enchaîne en effet :

> «Mais je ne puis m'empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. »

Le paradoxe est en effet que, dans la mesure où les premières choses (corporelles) sont *figurables intuitivement* par les sens et l'imagination, elles semblent, par cette intuitionnabilité, pouvoir être plus distinctement connues ou connaissables que les secondes, *qui ne le sont pas*, alors même que les premières, on l'a vu, paraissent douteuses et « éloignées » précisément en vertu de cette figurabilité intuitive, et que les secondes, qui sont des manières infigurables de me rapporter aux apparences, paraissent véritables et certaines.

C'est que, écrit Descartes, « mon esprit se plaît à s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. » Le paradoxe est donc apparent, et il convient d'être particulièrement attentif :

> « Relâchons-lui (scil à notre esprit) donc encore une fois la bride, afin que, venant ci-après doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire. »

Suit la célèbre analyse du morceau de cire, dont nous ne reprendrons pas le détail, mais le résultat :

> « Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue (*percipitur*) que par l'entendement ou l'esprit (*mente*) ? Certes, c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception (*perceptio*), ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attachement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit (*mentis inspectio*), laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent (scil. après l'analyse). »

La perception : une inspection de l'esprit. C'est-à-dire aussi, précise aussitôt Descartes, quelque chose qui porte au jugement, lequel est bien une opération intellectuelle, une connaissance ou une conception de la nature (de l'essence, dirions-nous) de la cire ; ou encore, selon les termes de la IIIe *Méditation*, une *idée* de la cire. Et c'est cela qu'il m'est plus facile de connaître que ce qui est simplement figurable en intuition sensible ou imaginative, et qui reste confus. D'un point de vue phénoménologique, ce qui manque ici est la réduction eidétique husserlienne. Et ce même si Descartes en retire, par la séparation de ce qui est intuitivement figurable (par les sens et l'imagination) et de ce qui ne l'est pas (les idées intellectuelles), une première certitude quant au contenu de la pensée procédant de « l'inspection de l'esprit ».

Le paradoxe que nous soulevions à la suite de Descartes va cependant rejaillir, tout au long de la IIIe *Méditation*, sous une autre forme. Il concerne une certaine indécision quant à la notion d'*idée*, qui elle aussi y sera prise comme une *image*, à la « ressemblance » des choses. À tel point que Descartes écrit à Mersenne (juillet 1641) : « Je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie (scil. l'imagination) [...] en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle ; mais [...] tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions ». On est très près de la reconnaissance, par Descartes d'un *Phantasieleib* (« fantaisie corporelle »), mais il y manque la réduction et l'intuition eidétiques pour effectuer le changement de registre qui fait passer des images de l'imagination à ces « images » que sont aussi censées être les idées, « semblables » aux objets dont elles sont les idées. Que veut dire cette « ressemblance » s'il n'y a pas de figurabilité intuitive ? On retrouve ici bien des questions qui avaient été débattues par la scolastique.

Descartes est par là contraint au véritable lacis d'arguments qui constitue la trame de la IIIe *Méditation*, où les distinctions d'École reviennent massivement. Ce n'est pas ici notre objet de les analyser. Retenons simplement toute la difficulté qu'il y a à comprendre que :

> « [...] la lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées (scil. en tant que copies), mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. »

À ce titre, rien ne prouve en effet que quelque réalité objective (quelque référence) leur corresponde. Le doute hyperbolique est toujours là, qui rôde, et l'hyperbole du malin génie a été remise quasiment en exergue de la IIIe *Méditation*, dès la seconde page. Il ne faudra pas moins, on le sait, qu'une nouvelle version de l'argument ontologique pour se tirer de la difficulté. Il n'y a qu'une idée, selon Descartes, propre à échapper au doute quant à sa référence objective :

> « Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement conclure [...] que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »

Dès lors, il est jusqu'au doute, et à la conscience du doute, qui procède d'une « imperfection de ma nature ». Le doute y arrive même à son terme, ou à sa clôture :

> « [...] cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de *réalité objective* qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté. » (Nous soulignons)

C'est là en fait ce que Kant concevra et critiquera comme *l'idéal transcendantal*, puisque, d'une part :

> « Cette même idée est aussi fort claire et fort distincte, puisque *tout* ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement *de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection*, est contenu et *renfermé tout entier* dans cette idée. » (Nous soulignons)

Et puisque, même, d'autre part :

> « Et ceci ne laisse pas d'être vrai, *encore que je ne comprenne pas l'infini*, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement par la pensée (*cogitatio*) ; car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre ; et il suffit que je conçoive (*intelligere*) bien cela, et que je juge que toutes les choses que je conçois (*percipio*) clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque *perfection*, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit. » (Nous soulignons)

Du point de vue de l'architectonique kantienne, on peut dire que cette « *perceptio* » claire des choses l'est de celles-ci en tant qu'*idéaux*. Par conséquent, Dieu, qui contient tous les idéaux, connus ou inconnus de moi, est bien l'idéal transcendantal, le tout de la réalité, qui nécessairement, existe. Les idéaux n'en sont que des versions partielles-et finies, « perçues » en effet, le cas échéant, par l'inspection de l'esprit, mais comme objectives. On voit plus clairement encore comment, par ce passage en réalité immédiat aux idéaux et à l'idéal transcendantal, la pensée cartésienne fait l'économie de toute eidétique : simplement, les idéaux, pourvus de réalité par le passage à l'idéal transcendantal, sont transcendants, et cela, même si je suis dans l'incapacité de comprendre l'infini. *La clarté et la distinction de l'idée de Dieu l'est plutôt en soi que pour moi*, et il faudra encore un détour à Descartes pour montrer, en accomplissant le saut ultime, que Dieu, à l'instar du Dieu aristotélicien, est absolument *en acte*, ou *acte pur*, c'est-à-dire acte sans puissance, ou acte où toutes les puissances y ont toujours déjà été et y seront toujours encore passées (d'où le « formellement ou éminemment »). Les idées ne sont donc des « images » ou des « ressemblances » que par rapport aux idéaux, et l'idée de Dieu en moi l'« image » ou la « ressemblance » de l'idéal transcendantal. S'il y a de la tromperie ou de l'illusion – cela même d'où Descartes est parti –, c'est par « quelque défaut », qui ne vient que de moi-même, qui n'ai pas abouti parce que je n'ai pas réussi à concevoir clairement et distinctement quelque chose qui contienne en soi quelque perfection – parce que je n'ai pas réussi à me hausser jusqu'à l'idéal ou à l'acte pur.

Certes, on assiste par là à une remise en ordre *métaphysique* de tout ce que l'hyperbole du doute et du malin génie avaient paru ébranler : le doute hyperbolique ne vient plus du soupçon introduit par ce que nous avons nommé le pouvoir « fictionnant », illusionnant de l'imagination (qui ne pouvait se donner libre cours qu'en l'absence de Dieu), mais il vient de la distance toujours abyssale entre le fini et l'infini, entre l'acte fini et instantané du cogito et l'*infini en acte* de Dieu. Du point de vue critique et phénoménologique, la question est évidemment de savoir si je puis même me hausser jusqu'à l'idéal : en fait non, tant pour Kant que pour Husserl, et c'est ce qui a ouvert à ce dernier la voie de la réduction eidétique – Husserl tendant à y « retomber » à un tout autre registre, celui de l'intersubjectivité

transcendantale, et de façon en tout cas bien plus satisfaisante, pour nous, que celle de Descartes. Mais outre que, on le sait, la conception d'un *infini en acte* est elle-même aporétique – et Descartes maintient paradoxalement *ensemble* l'incompréhensibilité de cet infini et la plus grande clarté et distinction de son idée –, la question pour nous la plus fondamentale, et non moins aporétique, est celle qui concerne le statut de l'ego, selon qu'il s'agit du malin génie ou de Dieu, et ce, dans la mesure où ils sont tous les deux tout-puissants. N'est-on pas simplement passé d'une figure « maléfique » à une figure « bénéfique » de l'*Autre en moi-même* ? Et ne suis-je pas tout pareillement manipulé, comme une pièce sur un échiquier, par l'un et par l'autre ? Y a-t-il, à cet égard, entre eux, une différence *intrinsèque* ? Dieu lui-même est-il capable de maintenir le malin génie en lisière ? Ou bien encore : ne faut-il pas aller jusqu'à soupçonner que ce dernier est lui aussi capable de produire en nous les idées comme « ressemblances » illusoires ? Certes, c'est impossible pour Descartes, puisque celles-ci n'ont rien à voir avec l'imagination. Mais est-il sûr qu'à un autre registre architectonique, la conceptualité des idées ne puisse, *a priori*, être illusoire ? La *phantasia*, telle que nous la concevons en radicalisant la pensée de Husserl, n'est-elle pas, aussi, *non figurative* ? Et est-il sûr qu'aucune *phantasia* en ce sens ne participe au moins à la formation des concepts ? Et termes kantiens, y a-t-il des concepts sans schème ? On en reviendrait alors à l'eidétique[2], et à la transposition cette fois universelle des *eidè* en idéaux. Dans la mesure où ce n'est pas là le chemin cartésien, les *Méditations* envisagent le problème autrement, en court-circuit, précisément, de toute eidétique (qui eût souffert, aux yeux de Descartes, du risque illusionnant de l'imagination).

Quant à nous, hommes, ce qui fait la différence entre « maléfique » et « bénéfique » est l'expérience du *sublime*, qui clôture la IIIe *Méditation* :

> « [...] il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer (*intueri*), d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. »

S'il s'agit là, comme nous l'avons écrit ailleurs[3], de la *rencontre symbolique* sublime, de l'instituant symbolique – qui va même jusqu'à m'instituer comme moi dans ma singularité –, on peut dire qu'avec l'hyperbole du malin génie, si elle se réalisait, on aurait affaire au *malencontre symbolique* de l'instituant symbolique comme Despote absolu et manipulateur où le Moi singulier disparaîtrait comme « objet » de la manipulation. Il y a dans ce moment quelque chose de doublement phénoménologique : d'une part (et on en retrouvera très clairement l'écho dans la problématique kantienne du sublime), en ce que je ne puis « comprendre », saisir ensemble et d'un coup l'infini, ce qui suppose bien, en effet, un dépassement du pouvoir d'imaginer, de mettre en image, de produire une figuration intuitive, donc à nouveau la rencontre de l'*infigurable intuitivement* qui répond bien à celui de

---

2. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.*

3. In : « Doute hyperbolique et machiavélisme » : l'institution du sujet moderne chez Descartes », *Archives de philosophie*, T. 60, C. 1, janvier- mars 1997, pp. 109–122.

mes *cogitationes* comme vécus internes (phansiologiques au sens husserlien), et d'autre part, en ce qui est néanmoins une « contemplation » et un « regard » (*intueri*) qui implique un « soi », qui est de soi « admiration » et « adoration », c'est-à-dire aussi *amour* – ce qu'on retrouvera comme sol phénoménologique dans l'anthropologie de Binswanger. L'argument ontologique à la base de l'idéal transcendantal est finalement fondé (*fundiert*) sur une sorte d'assentiment originaire de ma finitude sur le fond d'un infini, lui aussi « objet » de ce même assentiment, et auquel je m'en remets parce qu'il est le seul (autre) à pouvoir m'accueillir tel que je suis avec mes déficiences. Je n'ai plus à m'inquiéter de ce qu'il me manipule et me trompe, tout au moins au registre de la science, c'est-à-dire tant que je ne fais que concevoir et juger – l'erreur (IVe *Méditation*) venant essentiellement, selon la leçon classique, du jugement qui prend une chose pour une autre.

En ce sens donc, le soupçon que Dieu puisse me tromper est le soupçon du malencontre symbolique, la crainte ou le soupçon de mon absorption sans reste en lui – fût-ce pour mon « bien », et ici, pour le plus grand « bien » de la connaissance. Je ne garde donc ma liberté, pour le meilleur et pour le pire, que par la distance abyssale entre le fini et l'infini, entre l'inchoativité de puissances (*potentiae*) divines non réalisées et l'acte pur où tout est clair et distinct en tant que chaque fois idéal dans l'idéal transcendantal. Ce n'est donc que par cette distance que je puis réfléchir, effectuer le cogito et conjurer le pouvoir illusionnant de l'imagination. Finalement donc, pour Descartes, celui-ci ne vient, comme une sorte de *pathologie de l'esprit*, que du malencontre symbolique de l'instituant symbolique – pathologie qui fait précisément passer du *Phantasieleib* au *Phantomleib*. Par où il vient que Descartes n'a « manqué » le *Leib* et le *Phantasieleib* – et donc la phénoménologie –, et n'est donc « tombé » dans son célèbre dualisme, que parce qu'il a assimilé, de manière toute classique, *l'infigurable intuitif* (par les sens ou l'imagination) *à l'intellectuel*, ou à la « réalité » (Kant parle des « choses ») de l'idéal – et cela lui a rendu définitivement opaque l'énigme de l'union de l'âme et du corps. Ce faisant, son recul dans les arcanes complexes de la scolastique lui a fait perdre ce que l'on pouvait entrevoir comme l'infigurabilité intuitive de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit* dans le cogito, et de la certitude factice d'exister, que chaque fois j'effectue. Il y a donc, dans la pensée cartésienne, du point de vue architectonique, une transgression architectonique, certes *invisible* car implicite tant qu'il s'agit de la fondation de la science, de l'*eidos* phénoménologique à l'*idéal*, ou, pour nous, du registre architectonique de l'idéalité à son *extra*-polation dans l'idéal, par un passage à la limite bien moderne, trouvant son origine chez Nicolas de Cues (il s'agit bien, ici aussi, d'une « docte ignorance », quoique transposée par le génie cartésien), et instituant, peut-on dire, de la *métaphysique* moderne.

Ce qui fait évidemment question, c'est la légitimité de ce passage à la limite du fini à l'infini – dont la résolution critique (Kant) sera la transposition d'un infini déterminant à un infini téléologique (régulateur), résolution elle-même reprise, on le sait par Husserl, et ce, jusques dans sa propre conception de l'idéal transcendantal au registre de l'intersubjectivité transcendantale. C'est par ce biais que, sans doute, peut se réintroduire l'*époché* phénoménologique hyperbolique au lieu

même de l'idéal transcendantal, et ce, jusqu'à retrouver l'indistinction renouvelée du « malin » et du « bon » génie. La faiblesse des arguments cartésiens est en effet, finalement, dans cela que la certitude des *contenus* de la science n'est que dans leur censée *perfection* (leur être accompli ou en acte) supposée donnée d'*ailleurs* (de l'acte pur de Dieu), alors même que cet ailleurs *peut* (selon le soupçon, décidément irréductible) n'être qu'une « figure » (une « idée » comme « image » au sens cartésien) *infinitisée*, et par là, pour ainsi dire, « *altérisée* » *de ce que je découvre en moi*, et ce, même si, comme Descartes, je ne pratique cette infinitisation, et le passage intégral à l'acte, qu'à propos de ce qui est intuitivement infigurable en moi. Car il reste à savoir ce que signifie le passage du fini d'un acte enveloppé de puissance à l'infini d'un acte pur. Il y a ici en réalité deux étapes architectoniques : la première est le passage de l'*eidos* (dont la constitution n'a rien de téléologique en elle-même) à l'*idéal* et la seconde est le passage de l'idéal à l'idéal transcendantal (Dieu). Il n'y a, dans l'architectonique kantienne (et en fait aussi, par contre-coup, husserlienne), de téléologie régulatrice *des* idées que dans la mesure où celles-ci ne sont pas encore des idéaux (idées *in concreto et in individuo*), gardent donc quelque chose d'*indéterminé* qui rend précisément possible, dans la régulation téléologique, un *schématisme des idées*, in-fini dans cette mesure. C'est qu'il est *impossible par principe qu'il y ait un schématisme du passage de la puissance à l'acte*, et ce, par conséquent, a fortiori, pour le passage des idéaux à l'idéal transcendantal. Ce passage est *ineffectuable* à moins d'une subreption transcendantale ; l'acte pur est un pur concept. Au reste, si ce passage, indépendamment du sentiment du sublime, devait être légitime, je ne serais, à mon tour qu'une « image » (une idée, pour Descartes, tout intellectuelle) de Dieu, si bien que, il est vrai, les *contenus* de la science me seraient *infus* par lui, alors même que ce ne serait qu'en dehors de la science, avec les « idées » (figuratives) de l'imagination, que je retrouverais quelque « liberté ». Et il est vrai que la science comme *institution symbolique* m'impose des contraintes auxquelles je ne puis échapper – Descartes ayant trouvé en Dieu l'identité, claire et distincte, des contenus de la science, comme en l'*instituant symbolique* de la science, selon le *bon* vouloir de sa toute-puissance. D'où il résulte que même la science, tout au moins en ses contenus, peut être mise en suspens hyperbolique, par l'extraordinaire pouvoir d'effraction du *cogito, sum* sur fond de doute hyperbolique, et que, comme l'a bien vu Husserl, elle peut encore malgré tout être reconquise, mais cette fois par l'*institution symbolique de la Raison avec ses horizons téléologiques universels*. On voit du même coup que Kant a été bien plus prudent (ou génial) en situant l'expérience du sublime *entre* la connaissance théorique et la conscience morale, en un nouveau lieu, architectoniquement déplacé, où la certitude factice d'exister (la facticité) se reçoit et se *ressent* dans le sentiment du sublime comme correspondant sensible (*fühlbar*), *infigurable*, de la subreption transcendantale. Le sublime commence là où le schématisme s'épuise.

Il y a donc *plus* dans la *facticité* de la certitude factice d'exister que dans ce qui, finalement, peut toujours en resurgir comme la contingence nécessaire (la téléologie, finalité du contingent, disait Kant) des contenus de la science. Qu'il s'agisse de Dieu ou du malin génie, ces derniers sont toujours des figures de moi-même

dans la contingence, mais, pour reprendre une heureuse formule de Ricœur, des figures de *moi-même comme un autre* – la contingence, qui est toujours ici nécessaire dès qu'elle est là, est dans celle de l'institution symbolique elle-même, et elle s'avère inapte à pénétrer jusqu'au fond même de ma singularité, attestée par la certitude factice d'exister, dans la mesure où elle l'insère *eo ipso* dans sa téléologie. Bien plus, pourrait-on dire, dans la mesure même où l'infigurabilité intuitive est mise, par Descartes, sur le compte de l'idée toute intellectuelle, et pour peu que l'on s'avise, en termes phénoménologiques, que cette infigurabilité est tant celle du *Leib* que du *Phantasieleib* – que la *phantasia* n'est pas originairement figurative –, le danger est grand, du strict point de vue phénoménologique, que les contenus de la science ne passent, eux aussi dans le *Phantomleib*, quoique d'une autre manière que les contenus des sens et de l'imagination : il s'agirait alors de manières de penser infigurables, mais inconscientes, posant à leur tour des objets (des pensées, des *noemata*) eux-mêmes infigurables. Bref, il s'agirait, selon la formule de Freud, de « pensées inconscientes », ayant leur siège dans le *Phantomleib*, pour ainsi dire comme « fictions » de second degré, mises en jeu par la *phantasia* non figurative, mais lui échappant dans la fictivité du *Phantomleib*. On voit encore mieux par là que la seule manière de parer à ce danger, qui serait, lui aussi, celui d'une « manipulation » aveugle, est à tout le moins au registre de la connaissance théorique, et sans tomber dans la subreption transcendantale décelée par Kant, d'en passer par l'eidétique, et plus profondément, pour nous, par la double opération schématique (depuis les schématismes de phénoménalisation eux-mêmes en phénoménalisation) en quoi consiste l'institution symbolique, non pas de l'idéal, mais de l'idéalité, coextensive d'un usage réglé, c'est-à-dire aussi *institué*, de l'*imagination*. Au fond, Descartes, malgré le véritable génie de son effraction (doute hyperbolique et cogito), dont nous continuons, à travers les siècles, d'essayer de mesurer l'ampleur, est resté un philosophe classique et bien de son temps par là que, d'une part, il a beaucoup trop restreint le rôle de l'imagination qu'il avait cependant découverte en lui laissant d'abord libre cours, ouvrant de la sorte quelque chose comme une boîte de Pandore, et par là que, d'autre part et corrélativement, il a beaucoup trop hâtivement rapporté l'intuitivement infigurable à l'« inspection de l'esprit », c'est-à-dire aux opérations purement intellectuelles. Pour nous, toutes les tribulations du dualisme jusqu'à nos jours viennent de ce qui nous apparaît comme une double confusion architectonique. Même si Descartes a « découvert » l'*excès* de la facticité de la certitude factice d'exister sur ses contenus contingents – *excès* qui, nous l'avons vu, a posé tant de problèmes à Husserl –, il a aussitôt « recodé » cet excès en le pensant comme pure conceptualité de l'idée en acte, en se prémunissant certes par là du retour, que *nous* avons envisagé, de l'hyperbole du doute et du malin génie, mais en perdant la leçon elle aussi classique, issue de Platon et d'Aristote, qu'il n'y a pas de pensée (*noesis*) sans schèmes (*schemata*). C'est Dieu qui est au fond ultime de la facticité en tant que maximum du « vivre » dans l'intensité (elle aussi maximale, et donc sublime) de l'acte dans l'acte pur, per-fection absolue.

Dès lors, pour peu qu'on en revienne de cette sorte de démesure métaphysique à une plus sage mesure, phénoménologique, où le schématisme doit reprendre ses

droits, on peut dire que la figure la plus menaçante et la plus inquiétante, et par là, sans doute, la plus fondamentale, de l'altérité en moi-même, est celle du *Phantomleib*. Il n'en faut pas moins à Descartes que Dieu lui-même, et toute la réélaboration coextensive de matériau symbolique dont il héritait avec la scolastique, pour la conjurer. Et ce, nous venons de le voir, d'une façon qui n'est pas absolument décisive – à supposer, ce qui est très loin d'aller de soi, qu'il y en ait d'ailleurs une autre qui ne soit pas d'emblée métaphysique. Il nous faut donc, à présent, entrer plus avant dans les *structures intimes de la facticité*, ou de la certitude factice d'exister. L'occasion nous en est fournie par *Sein und Zeit* de Heidegger où nous allons retrouver, sous des allures transposées, bien des choses encore proches des parages cartésiens. Cela nous permettra d'approfondir ce qu'il faut entendre par *l'Autre dans le soi-(même)*.

CHAPITRE II
La figure de l'altérité interne dans le *Dasein* chez Heidegger (*Sein und Zeit*)

§ 1. Être-pour-la-mort et *cogito*

Nous n'allons pas reprendre, ici, ce qui a été entrepris ailleurs, l'analyse détaillée du mouvement qui, dans la seconde section de *Sein und Zeit*, part de l'être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*) pour aboutir à la structure existentiale du souci (*Sorge*), en passant par les moments de la conscience (« morale ») (*Gewissen*), de l'appel (*Ruf*) et de la dette (*Schuld*)[4]. La problématique est aujourd'hui suffisamment connue pour que nous ne revenions pas sur les détails de son articulation, et nous nous bornerons à en reprendre certains moments pour nous particulièrement cruciaux[5].

Le premier de ces moments qui, au reste, engage toute la suite, est celui de l'être-pour-la-mort, plus proche qu'on ne le croit généralement, de celui du cogito. Avant d'y entrer, il faut s'accorder sur une définition au moins minimale du *Dasein* – car nous verrons qu'il est extrêmement difficile de savoir concrètement ce que c'est : son « essence » ou plutôt son « être » (*Wesen*), car il n'y a pas d'eidos du Dasein, se trouve dans son existence (*Existenz*). En ce sens, les caractères qui peuvent y être mis en évidence ne sont pas des "propriétés" présentes (*vohanden*) d'un étant présent ayant tel ou tel « aspect », mais chaque fois des manières qui lui sont possibles d'*être*, et cela seulement. Le Dasein *est* chaque fois sa possibilité. On se trouve donc, un peu comme chez Descartes, du côté des manières d'être, sans que l'on sache clairement ce qui distingue le Dasein de la conscience, sinon que ces manières d'être sont seulement envisagées comme possibilités. Le Dasein est donc

---

4. Nous renvoyons pour cela à nos analyses dans *Du sublime en politique*, Coll. « Critique de la politique », Payot, Paris, 1991, pp. 357-389, que nous pourrions reprendre aujourd'hui à part quelques imprécisions terminologiques, ainsi qu'à l'analyse critique, aussi vive, brève que pénétrante de M. Haar, in *Heidegger et l'essence de l'homme*, coll. « Krisis », Jérôme Millon, Grenoble, 1990 (2e éd. 2001), pp. 27-71. On peut lire aussi avec profit J. F. Marquet, « Genèse et développement d'un thème heideggerien : l'isolement », in *Restitutions, Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris, 2001, pp. 269–279, ainsi que le commentaire de J. Greisch in *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Coll. « Epiméthée », P. U. F, Paris, 1994.

5. Nous citerons *Sein und Zeit* dans la 11e édition, inchangée, de Max Niemeyer (Tübingen, 1967) et suivrons souvent la traduction française d'E. Martineau, éd. hors commerce, « Authentica », 1985. Nos citations seront référées, dans le cours de notre texte, par le sigle S Z, suivi de l'indication de page.

essentiellement comme possible. Mais quel est le statut de cette possibilité ? Le moment de l'être-pour-la-mort permet, sinon de reprendre, au moins d'aborder le traitement de cette question, où il y a d'entrée, nous allons le voir, une hyperbole métaphysique.

Tout d'abord la mort est la « fin » de l'être-au-monde (qu'est le Dasein), et « cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine la possibilité à chaque fois possible du Dasein » (SZ, 234). Plus précisément: « Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du Dasein à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté (*Jemeinigkeit*) de l'existence. » (SZ, 240) Il y a donc une solitude radicale dans le mourir, ce que Heidegger appellera une isolation ou une singularisation (*Vereinzelung*), et même par là, une individuation : c'est *ma* mort qui est en question ici, de même que, pour autrui, c'est *sa* mort que je ne puis lui prendre. Quoique Heidegger biaise beaucoup sur ce point, pour des raisons qui s'éclairciront, c'est donc le moi, ou tout au moins, parce qu'il s'agit du Dasein, c'est le *soi* du Dasein qui est en question. Mais on verra à quelle profondeur Heidegger ira le chercher.

Il ne faut pas en effet prendre la mort comme un événement susceptible de m'arriver. Bien plutôt, le « venir-à-la-fin (scil. à la mort) renferme un mode d'être purement et simplement *irreprésentable* pour chaque Dasein » (SZ, 242, nous soulignons). Notons la parenté que l'on peut établir entre cette irreprésentabilité et celle de l'opération intellectuelle chez Descartes, mais cela veut aussi bien dire, chez Heidegger, que la mort est infigurable, en tant que mourir, dans l'intuitivité perceptive ou imaginative (ce qui ne signifie pas, pour nous, que l'« objet » imaginé ait pour ainsi dire le statut d'une quasi-*Vorhandenheit*, nous y reviendrons). Et c'est bien ce que dit le texte suivant : « le Dasein ne meurt pas d'abord – ou même *ne meurt jamais* – proprement dans et par un vécu de son décéder factice » (SZ, 247). Il n'y a pas de vécu de la mort, même en imagination : je ne puis en effet vivre le mourir, fût-ce par anticipation. En ce sens, et bien que Heidegger n'utilise pas cette expression, la mort, le mourir, est toujours déjà *dans* le vivre non intuitif. En termes heideggeriens : la fin (la mort) pré-cède (*bevorstehen*) le Dasein, elle est de l'ordre de la précédence (*Bevorstand*) (cf. SZ, 250), et d'une précédence qui n'est ni la *Vorgegebenheit* du *Vorhandensein* ou du *Zuhandensein*, ni non plus la pré-donnée transcendantale d'autrui (Husserl) dans le *Mitsein*.

Plus précisément :

> « Avec la mort, le Dasein se précède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre*. Dans cette possibilité il y va pour le Dasein de son être-dans-le-monde pur et simple. Sa mort est la possibilité de ne-plus-pouvoir-être-là. Tandis que le Dasein se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, il est *complètement* renvoyé à son pouvoir-être le plus propre. Dans cette précédence de soi, tous les rapports à d'autres Dasein sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, irrelative, est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, le Dasein ne peut dépasser la possibilité de la mort. La mort est la *possibilité de l'impossibilité pure et simple* du Dasein (nous soulignons). Ainsi la *mort* se dévoile-t-elle comme la *possibilité la plus propre, irrelative, indépas-*

sable. Comme telle, elle est une précédence *insigne*. Dont la possibilité existentiale se fonde en cela que le Dasein est essentiellement ouvert (*erschlossen*) à lui-même, et ce, à la manière du en-avant-de-soi (*Sich-Vorweg*). Ce moment structurel du souci a dans l'être-pour-la-mort sa concrétion la plus originaire. » (SZ, 250-251)

Autrement dit, la mort, qui est irréductiblement *ma* mort, ramène en quelque sorte le Dasein à l'essentiel, à ce qui, par sa *Jemeinigkeit*, concerne son pouvoir-être le plus propre, ressortant de cette possibilité, pour lui, de pouvoir ne plus être «là», au monde. C'est l'isolement ou la singularité du soi, individué par la possibilité de sa mort, qui le renvoie à lui-même, non pas à lui-même comme être, mais à lui-même comme pouvoir-être (*Seinkönnen*), avec la dissolution, qui est plus que mise hors circuit, des rapports aux autres. Je dois irréductiblement mourir seul, je dois le savoir si je ne me livre pas à tous les faux-fuyants du « on » – « je », terme que n'utilise pas Heidegger, mais qui signifie le soi du Dasein dans sa mienneté. La mort est ainsi la possibilité la plus propre, irrelative, et indépassable, possibilité qui est toute dans une irréductible précédence, qui ne peut se réaliser sans contradiction, et qui est donc toujours *en avant* du soi du Dasein.

L'articulation, que Heidegger va creuser, est ici subtile (et nous le verrons: presque vicieuse), entre la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein, c'est-à-dire la possibilité la plus propre, qui est celle de la mort, et le pouvoir-être le plus propre qui n'est manifestement pas la même chose qu'un pouvoir-ne-plus ou pouvoir-ne-pas-être. Il reste à voir *comment*, pour Heidegger, le pouvoir-être le plus propre va pour ainsi dire *ressortir* de la possibilité de ne pas être, ou de la possibilité de l'impossibilité. Certes, on voit déjà que la possibilité de la mort n'est pas une possibilité eidétique : la mort, on l'a vu, est non seulement impensable, elle est aussi inimaginable. C'est donc une possibilité vide, qui cependant, dans une véritable hyperbole n'ayant apparemment plus rien à voir avec l'imagination et ses tromperies, habite le Dasein *de l'intérieur*, et ce, dans la *Befindlichkeit* où le Dasein se trouve dans l'*angoisse*, comme étant à lui-même *unheimlich*, in-quiétant et étranger de porter en lui-même cette possibilité de l'impossibilité. En ce sens, la mort est bien, chez Heidegger, la figure de l'*altérité*, et de l'altérité *radicale, dans le soi ou l'ipse* (rendu au moi, ajouterons-nous, par la *Jemeinigkeit* à laquelle me «cloue» la mort) du Dasein. La question qui se pose évidemment est celle-ci : cette altérité a-t-elle encore un « soi », la mort comme dissolution de tous les rapports ramène-t-elle bien au soi le plus propre du pouvoir-être ? Et qu'en est-il de ce pouvoir-être ? N'est-il pas, lui aussi, à jamais pouvoir-être, ne trouvant jamais d'effectuation possible qui soit, pour ainsi dire, « à hauteur de mort » ? On verra qu'en un sens, ce sera le cas, puisque ce pouvoir-être se monnayera en possibilités ou en projets *factices* d'exister, chaque fois nuls (*nichtig*) eu égard à leur fondement (*Grund*). Mais si ces possibilités factices ne sont pas elles-mêmes eidétiques – comme les « systèmes de possibilités » husserliens –, on est en droit de se demander s'il y a en elle de l'être (du positif, au sens ontologique), et si, de plus loin, le Dasein, l'être-là, *est* jamais. Ou plutôt, s'il est jamais « en acte », dans une quelconque effectuation. Si tel devait être le cas, le Dasein ne serait jamais, à son tour, qu'une *structure métaphysique*. Un a priori existential (et donc non eidétique) hypostasié.

Le paradoxe est cependant qu'il y a, dans le Dasein, *une sorte de cogito*. Avec la mort, nous avons affaire à « une *certitude* insigne du Dasein. » Cela veut dire que, comme possibilité ultime de l'impossibilité du Dasein, la mort est cette possibilité non eidétique, tout à la fois certaine et indéterminée, c'est-à-dire une *certitude indéterminée* qui est *seulement dans sa possibilité* puisque sa réalisation signifierait la disparition du « sol nécessaire à un existant pour la mort » (cf. SZ, 260-261). Autrement dit, la mort n'existe avec sa certitude que comme possible, dans l'économie de son fait brutal, donc dans la précédence ou le devancement (*Vorlaufen* : prendre les devants) dont l'horizon est déjà la temporalisation. C'est en ce sens que la possibilité est *existentiale* (et non catégoriale, ce qui la ramènerait à l'eidétique, et au rapport puissance/acte). Pour ainsi dire : je suis certain que je dois mourir sans savoir rien de la mort et du mourir, et cette certitude me hante dans l'angoisse pour mon pouvoir-être-au-monde et dans ce qui s'ouvre comme l'*Unheimlichkeit* du Dasein que la mort comme possibilité indéfinie rend chaque fois mien. Il y a ici l'amorce d'un cogito – si l'on prend la *cogitatio*, comme Descartes, en son sens le plus large –, mais dont le correspondant immédiat n'est pas un *sum* indéfini et indéterminé (factice, avons-nous dit), mais un « *moribundus sum* », un « je suis » *déjà déterminé* en ce qu'il y a à mourir – la *cogitatio* étant toute condensée dans la *Stimmung* de l'angoisse et le surgissement coextensif du Dasein le plus propre (irréductiblement *mien*) comme *unheimlich*. Le côté ou l'aspect cartésien de ce moment réside dans le fait que, tout en étant comme possibilité en précédence, la mort est irreprésentable – tout comme la *cogitatio* en son inchoativité, et encore plus la *cogitatio* comme purement intellectuelle : nous allons voir, d'ailleurs, que ce caractère irreprésentable et inimaginable de la mort aura les mêmes effets de *désincarnation* chez Heidegger que chez Descartes : chez l'un, du Dasein, chez l'autre, nous l'avons vu, de la science et du sujet de la science.

Quoi qu'il en soit, ce qui ressort de tout cela avec la plus grande problématicité, est le *statut* de la possibilité existentiale de la mort. Nul doute que Heidegger ne tienne là quelque chose d'important. Mais nous ne pouvons entrer proprement dans le traitement systématique de cette question qu'en relisant de près le § 53 de *Sein und Zeit* où s'effectue le retournement de la possibilité de l'impossibilité en la possibilité la plus propre du pouvoir-être.

> « L'être pour la possibilité en tant qu'être pour la mort doit se rapporter à *elle* de telle sorte qu'elle se dévoile dans cet être et pour lui comme *possibilité*. Un tel être pour la possibilité, nous le fixons terminologiquement comme *devancement* (Vorlaufen) *dans la possibilité*. [...] D'autant plus non voilée cette possibilité est-elle comprise, d'autant plus purement le comprendre avance-t-il (*vordringen*) dans la possibilité *en tant que celle de l'impossibilité de l'existence en général*. La mort en tant possibilité ne donne au Dasein rien à "réaliser effectivement", et rien de ce qu'il pourrait *être* lui-même comme effectivement réel. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout rapport (*Verhalten*) à..., de tout exister. Dans le devancement dans cette possibilité, celle-ci devient "toujours plus grande", ce qui veut dire qu'elle se dévoile en tant que celle qui ne connaît absolument pas de mesure, pas de plus ou moins, mais qui signifie la possibilité de d'impossibilité sans mesure de l'existence. Selon son être (*Wesen*) cette possibilité n'offre aucun arrêt pour être tendu sur quelque chose, pour se "dépeindre" l'effectivement réel possible et par là pour oublier la possibilité. L'être pour la mort comme devancement dans la possibilité *rend possible* avant tout cette possibilité et la rend, en tant que telle, libre. » (SZ, 262)

Que tout cela soit de structure tautologique est encore attesté par ce qui suit immédiatement :

> L'être pour la mort est devancement dans un pouvoir-être de l'étant dont le genre d'être est le devancement lui-même. Dans le dévoilement devançant de ce pouvoir être, le Dasein s'ouvre à celui-ci lui-même eu égard à sa possibilité extrême. Mais se projeter sur l'être le plus propre signifie : pouvoir se comprendre soi-même dans l'être de l'étant ainsi dévoilé : exister. Le devancement se montre comme possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre*, c'est-à-dire comme possibilité de l'*existence véritable*. (SZ, 262-263)

Reprenons point par point. Il s'agit en fait, d'abord, de dégager le statut de la mort comme possibilité existentiale, qui n'a rien d'eidétique. Cela ne se peut que si la possibilité indéterminée de la mort se dévoile comme telle pour l'être (celui du Dasein) qui se rapporte à elle. Cela, dit Heidegger, ne se peut que dans ce qu'il nomme énigmatiquement devancement (*Vorlaufen*) dans la possibilité qui n'est pas, rappelons-le, l'anticipation d'un événement. C'est dans ce « prendre les devants », dans cette sorte de pré-appréhension qui n'appréhende rien, ou qui appréhende le rien ou plutôt l'impossibilité du rien, que s'accomplit, ensuite, ce que Heidegger nomme, non moins énigmatiquement, le « comprendre » de la possibilité (de l'impossibilité) de l'existence du soi. Il y a ici une sorte d'ascension sur place dans l'hyperbole où l'on passe déjà, subrepticement, de la possibilité de son impossibilité (de l'impossibilité pour moi que me signifie la mort qui m'individue radicalement), donc de la possibilité de l'impossibilité de *mon* existence à la possibilité de l'impossibilité de l'existence « *en général* » (*überhaupt*) d'un soi. Il y a aussi, dans la mort, quelque chose qui me rend à l'*anonymat*, et c'est aussi pourquoi elle ne donne rien à réaliser au Dasein, ni rien de ce qu'il *pourrait* être dans l'effectivité. Ce n'est donc pas, en toute rigueur, de cette possibilité que le Dasein pourra tirer sa *propre* possibilité, à savoir sa propre possibilité factice d'exister.

Il reste cependant l'ascension sur place de la compréhension de la possibilité de l'impossibilité : en termes heideggeriens, le « *Vordringen* » de la compréhension dans (*in* avec accusatif) cette possibilité. C'est là, à proprement parler, que se situe l'hyperbole, dont le répondant, dans *Sein und Zeit*, sera la « résolution » (*Entschlossenheit*), mais qui est bien un *mouvement* d'avancer, de devancer, de pénétrer dans la possibilité. C'est là que s'effectue littéralement le saut du « *Jemeinig* » à l'« *überhaupt* » de l'existence. La mort comme possibilité est donc une sorte d'abîme (*Abgrund*) où l'ascension sur place peut aussi bien être descente sur place. Abîme sans mesure, ou à lui-même mesure absolue (un peu comme l'*intensité* absolue de l'acte pur chez Descartes ou plutôt comme la force [*Gewalt*] absolue dans la problématique kantienne du sublime) par rapport à laquelle le Dasein lui-même, dans sa *Jemeinigkeit*, n'a pas de mesure. En ce sens, la mort ressemble étrangement à un *infini*, tout au moins *intensif*, puisqu'il n'y a en lui ni de plus ni de moins. Figure totalement négative de Dieu, pourrait-on dire, qui élimine *ipso facto* (c'est la possibilité du néant) la figure du malin génie. Trace noire, anonyme, de la mort, ou bien, pourquoi pas, possibilité de l'impossibilité du *néant absolu*. En ce sens, il est vrai que dans cette descente aux abîmes, il n'y a pas d'arrêt, fût-ce même par l'imagination qui pourrait s'y schématiser ou s'y dépeindre

quelque chose – tout arrêt, selon Heidegger, signifierait une remontée, comme celle d'un bouchon du fond de l'eau, dans le « on » et au registre du *Zuhandensein* et du *Vorhandensein*.

Que l'on soit arrivé, par l'hyperbole, à un absolu, c'est ce dont témoigne la formulation tautologique selon laquelle le devancement dans la possibilité rend possible cette possibilité même, ou selon laquelle le devancement dans la possibilité (pouvoir-être) a lieu dans un étant dont le genre d'être est le devancement lui-même. Cela revient aussi bien à dire que la possibilité appelle le devancement qui rend possible la possibilité dans le devancement de la possibilité, ou plus brièvement que le devancement rend possible le devancement, en tant que celui-ci, précisément, ne peut être que devancement *de la possibilité*. Ou encore: que la possibilité rend possible la possibilité qui n'est finalement que possibilité pour et dans le devancement. On n'est donc pas loin, ici, de « l'acrobatie » (ainsi le pensait Husserl) ou du cercle vicieux. Au fond, certes, la mort ne « se pense pas elle-même », mais elle se devance elle-même par la médiation de l'hyperbole du devancement (dans l'ascension ou la descente sur place) qui est censé toujours déjà avoir eu lieu et toujours encore devoir avoir lieu dans la radicale immanence du Dasein. La possibilité ici en question demeure, en toute rigueur, celle d'un pouvoir-être qui est en réalité un *pouvoir-n'être-pas*. Ainsi, selon la même rigueur, la possibilité extrême, *et la plus propre* du Dasein, mais qui me ramène à *ma* mort (celle du Dasein rendu par elle à sa *Jemeinigkeit*), est celle de l'anéantissement absolu et infigurable – et elle est extrême en ce sens aussi qu'il n'y a plus rien au-delà d'elle, qu'elle est absolue.

Il y a, ici à nouveau, une profonde équivoque, ou un saut subreptice, dans le passage de l'extrême au plus propre – où s'insinue dans la possibilité extrême la « réindividuation » du Dasein dans sa mienneté : *le pouvoir-être*, qui est en réalité *pouvoir-ne-pas-être*, se dévoile certes dans le devancement (à supposer qu'on sache ce que cela veut dire, ce qui n'est pas le cas puisque l'extrême est *ineffectuable* de par sa radicalité qui est instable dans le mouvement même de l'hyperbole. Heidegger le dit lui-même), et c'est le *même saut* que de prendre ce pouvoir-ne-pas-être (comme moi) comme un pouvoir-être ouvert eu égard à (sous l'angle de) la possibilité extrême (de l'impossibilité) du Dasein (« anonymisé » par la mort). C'est le même saut, ou la même subreption, qui se poursuit avec le « se projeter sur l'être le plus propre », qui signifie énigmatiquement « pouvoir se comprendre (*verstehen*) soi-même dans l'exister ». Certes, le propos s'éclairera, au moins en partie, dans la suite, quand Heidegger parlera de la nullité (*Nichtigkeit*) de l'existence factice, mais de quel « pouvoir se comprendre » s'agit-il ici, en quel sens faut-il prendre « comprendre », surtout qu'il est censé porter sur « *l'existence véritable* », qu'il est trop facile, voire artificiel, de rapporter à l'ontologique-existential par opposition à l'ontique existentiel (ce qui reporte sur ces derniers termes la charge de l'explicitation).

Heidegger semble glisser sur le fait que cette possibilité n'est rien d'autre, encore une fois et en toute rigueur, que la possibilité *de l'impossibilité*, ou tout au moins sous-entendre que le Dasein n'existe que d'avoir pour ainsi dire, par le devancement, un pied dans la mort, ce qui, à son tour, est censé lui révéler, lui

dévoiler l'autre pied. Y a-t-il là un être, et même un *sum* ? Exister un pied dans la mort, est-ce bien là « être », « exister véritablement » ? Et y a-t-il même, dès lors « *être*-pour-la-mort », autrement que par une dangereuse équivoque sur le sens de l'être ? On retrouve en ce point le resurgissement, ou le choc en retour du resurgissement du soi (*se* projeter sur l'*être* le plus propre) du Dasein dans l'hyperbole de son anéantissement (de son impossibilité) toujours possible, de façon indéterminée. Comme si, donc, la possibilité dévoilée par l'hyperbole (on ne sait pas concrètement *comment* cela peut « se passer » dans le Dasein) de l'impossibilité (qui me rend à moi dans une sorte de « *cogito, sum moribundus* ») dévoilait du même coup la *possibilité de la possibilité* (*d'être*, et d'être-pour-la- mort) comme possibilité du *pouvoir-être en général* dans l'existence véritable, le passage par l'hyperbole de la mort ayant eu cette vertu étrange de *désindividuer* ou d'« anonymiser » le Dasein en un soi qui n'est plus nécessairement moi.

Mais lisons la suite qui étaie encore davantage notre propos :

> « La mort est la possibilité *la plus propre* du Dasein. L'être pour celle-ci ouvre au Dasein son pouvoir-être *le plus propre*, en lequel il y va *de l'être du Dasein purement et simplement*. » (SZ, 263, nous soulignons ce dernier membre de phrase).

La difficulté est toujours : comment, dans ce pouvoir-être le plus propre, qui est rigoureusement parlant pouvoir-ne-pas-être, peut-il y aller de l'*être* du Dasein *pur et simple* ? Sinon précisément par le retournement de la possibilité de l'impossibilité (le pouvoir-*ne-pas-être*) en la possibilité de la possibilité (le pouvoir-*être*) ?

Poursuivons :

> « La possibilité la plus propre est *irrelative*. Le devancement fait comprendre au Dasein que le pouvoir-être en lequel il y va purement et simplement de son être le plus propre, il a uniquement à l'assumer (*übernehmen*) à partir de lui-même. La mort ne relève pas seulement indifféremment du Dasein propre, mais elle *exige* celui-ci *comme singulier*. L'irrelativité de la mort comprise dans le devancement singularise le Dasein sur lui-même. Cette singularisation est une manière de l'ouverture du « là » pour l'existence. Elle rend manifeste que tout être en la préoccupation (*Besorgen*) et tout être-avec (*Mitsein*) avec d'autres défaille quand il y va du pouvoir-être le plus propre. Le Dasein ne peut *véritablement* être lui-même que quand il s'y rend possible à partir de lui-même. [...] Le devancement dans la possibilité irrelative contraint l'étant devançant dans la possibilité d'assumer son être le plus propre à partir de lui-même et de lui-même. » (SZ, 263-264)

Nous sommes ici reportés dans l'*immanence radicale* à soi du Dasein, avec la même équivoque du pouvoir-être, et cela peut aller (passage non cité) jusqu'à reprendre au On ce qui paraissait tout d'abord comme des caractères lui appartenant (*Besorgen*, *Fürsorgen* en tant que tels), ce qui signifie bien qu'il s'agit aussi, ici, du pouvoir-être « positif » et non pas simplement du pouvoir-ne-pas-être. Avec aussi le retour (en balancier) de l'*individuation* du Dasein en « singularisation » par la mort qui « somme » en quelque sorte le *Dasein* redevenu radicalement *jemeinig* (le mien), par-delà tout rapport à autrui, d'être (comme pouvoir-*être*) ou d'exister véritablement, sans faux-fuyants. C'est en effet le Dasein, singularisé chaque fois par la mort (comme possibilité de l'impossibilité), qui est *être*-pour-la-mort, c'est-à-dire *sum moribundus*, ce que nous avons nommé « un pied dans la mort » étant le « *Da* » (le « là ») du Dasein (de l'être-là). Cela revient à reporter sur lui le cercle

tautologique que nous avions relevé à propos du devancement : comme le baron de Münchausen, c'est le Dasein lui-même qui a à se rendre possible lui-même à partir de lui-même et de lui-même, en tout cas en son être véritable qui se dévoile comme positivement possible en contrecoup du dévoilement de la possibilité de l'impossibilité. Mais on comprend que cet être positivement possible, ce pouvoir-être positif, ne peut jamais être, sous l'horizon existential de la mort, de l'«à-la-mort», qu'une sorte de *pouvoir être qui n'est positif que*, en quelque sorte, *par provision* – et nous savons que son accomplissement ne s'égrène qu'au fil d'un destin (*Schicksal*) qui ne sera définitivement scellé, précisément, que par la mort. Le *pouvoir-être* ne pourra, en effet, être « à hauteur de mort » que s'il ne tombe pas dans l'illusion de se posséder lui-même par quelque accomplissement, s'il demeure donc *en suspens* tout comme le demeure la possibilité de l'impossibilité, en quelque sorte au même registre architectonique de possibilité.

Ce suspens dans l'inaccomplissement indéfini n'est cependant pas sans conséquences :

> « La possibilité la plus propre, irrelative est *indépassable*. L'être pour elle fait comprendre au Dasein qui se trouve en avant (*bevorsteht*) de lui comme possibilité extrême de l'existence, [la possibilité] de s'abandonner (*aufgeben*) lui-même. Mais le devancement n'évite pas l'indépassabilité comme [le fait] l'être pour la mort non véritable, tout au contraire il se donne *librement pour* elle. Le devenir libre devançant *pour* la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui se pressent de façon contingente, et de telle sorte qu'il fait avant tout proprement comprendre et choisir les possibilités factices qui sont exhibées (*vorgelagert*) à la [possibilité] indépassable. Le devancement ouvre à l'existence comme possibilité extrême l'abandon de soi (*Selbstaufgabe*) et rompt ainsi toute rigidification sur l'existence déjà atteinte. Le Dasein se garde, en devançant, de retomber en arrière de lui-même et du pouvoir-être compris, et "de devenir trop vieux pour la victoire" (Nietzsche). Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées depuis la *fin*, c'est-à-dire comprises comme *finies*, le Dasein conjure le danger de méconnaître, à partir de sa compréhension finie de l'existence, les possibilités d'existence des autres qui le dépassent, ou tout au moins, par leur mécompréhension, de les rabattre sur les siennes propres – pour se livrer ainsi à l'existence factice la plus propre. Mais comme possibilité irrelative, la mort ne singularise que pour rendre compréhensif, en tant qu'indépassable, le Dasein comme être-avec, pour le pouvoir-être des autres. Parce que le devancement dans la possibilité indépassable co-ouvre toutes les possibilités qui lui sont exhibées, se trouve dans le Dasein la possibilité d'une anti-cipation (*Vorwegnehmen*) existentielle de *tout* le Dasein, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir-être total*. » (SZ, 264)

Reprenons point par point ce texte où il y a beaucoup de choses. Tout d'abord, la possibilité indépassable et irrelative mise en jeu au départ est celle de la mort, donc la possibilité de l'impossibilité. Ensuite, le *saut* subreptice que nous avons repéré se répète dans la seconde phrase : si la mort comme possibilité extrême signifie certes la possibilité que le Dasein *soit abandonné* (par la vie, ou, en termes heideggeriens, par l'existence), la possibilité qu'il s'abandonne *lui-même* suppose qu'il « détienne », précisément, un pouvoir-être *positif* lui aussi extrême et véritable au sein de sa radicale immanence – il ne peut s'agir, en effet, dans cet abandon de soi, d'un suicide, mais de cette sorte de substitut au suicide qui serait

l'abandon de soi au On, à l'évitement de l'indépassable dans « l'impropre » et l'être pour la mort non véritable. Cependant, et toujours selon la même subreption, que le Dasein tire de la possibilité de l'impossibilité (la mort) la possibilité de la possibilité (le pouvoir-être positif), cela est en quelque sorte attesté (troisième phrase) par le fait que la possibilité de s'abandonner soi-même n'est pas seulement la possibilité d'éviter par là la mort, mais tout autant la possibilité pour le Dasein d'abandonner ses possibilités contingentes (factices) où il croyait se reconnaître, de s'adonner (tout entier) à la *seule* possibilité la plus propre, indépassable, c'est-à-dire aussi de se libérer des possibilités *factices* d'exister en lesquelles le Dasein est toujours déjà jeté, de prendre, sous l'horizon de la mort indépassable, de la distance par rapport à elles et donc, de les *choisir* positivement (librement), en se ramenant, pour ainsi dire, à l'«essentiel », à ce qui tient le plus à cœur, au sein du Dasein, c'est-à-dire à son ipséité rendue à sa singularité *absolue* par la possibilité (devancée) de la mort. Il y a donc, dans ce mouvement, tout à la fois un *dépassement* et une *compréhension* de la *facticité d'exister*. Celle-ci, comme chez Husserl et chez Descartes, est indissociable de la contingence de son contenu, dont il resterait à voir, même si ce n'est pas le cas chez Heidegger (qui évite cette éventualité comme un beau diable), si elle est *radicalement* irréductible à l'eidétique.

Au fond, donc, la possibilité indéterminée et suspendue de la mort est l'horizon où se dévoile un pouvoir-être positif, lui-même indéterminé et suspendu, du Dasein, où il se délivre de tout enlisement dans la contingence de ses possibilités factices d'exister et découvre celles des autres, à leur tour fondées sur leur pouvoir-être, comme en une sorte de *Mitdasein* qui serait l'équivalent de ce que Husserl pensait avec la coexistence transcendantale, et nous-même avec l'interfacticité transcendantale. Reste que Heidegger ne fournit (et n'a jamais donné) aucune analyse phénoménologique de ce *Mitdasein*, qui fonctionne ici plutôt comme ce qui permet de comprendre les possibilités factices d'exister d'autrui, et par là, d'accéder à la possibilité d'exister comme « pouvoir-être total ». Ce pouvoir-être positif est en effet à la fois ce qui dévoile et ce qui fonde les possibilités factices d'exister (tout d'abord et le plus souvent à l'insu du Dasein), il est du même coup leur possibilité, c'est-à-dire pouvoir-être total (*possibilité* suspendue en son inaccomplissement) *des possibilités factices d'exister*. Il y a ici, *architectoniquement transposé*, le même mouvement que celui qui conduit à l'*idéal transcendantal*. Mais ces possibilités factices d'exister sont-elles totalisables sans eidétique ou tout au moins sans idéaux ? Le Dasein mien, singularisé absolument par la mort, qu'il ait ou non des possibilités factices d'exister véritablement, n'est-il pas, en tant qu'il *existe*, un idéal, et le *Mitdasein* comme *Dasein* total n'est-il pas l'idéal transcendantal ? Nous allons voir comment Heidegger répond implicitement à ces questions.

Il faut examiner en détail en quoi consiste ce que nous venons de concevoir comme transposition de l'idéal transcendantal, qui serait une sorte de *réduction existentiale de la facticité*. Ayant pris de la distance (elle-même ouverte par la possibilité de la mort) par rapport aux possibilités factices d'exister, s'étant dévoilé par là comme pouvoir-être libre pour celles d'entre elles qui se dévoilent comme les plus propres, le Dasein est donc capable de mesurer, pour ainsi dire, les possi-

bilités factices d'exister depuis la fin, c'est-à-dire comme possibilités rendues possibles (et éligibles) par son pouvoir-être négatif mué subrepticement en positif. C'est en cela que ces possibilités ne relèvent pas, pour Heidegger, de l'imagination, donc de l'eidétique, du moins pas primairement, mais de la reprise de possibilités qui, en tant que factices, relèvent déjà pour une part du « On », par la compréhension de l'existence depuis la fin. Là réside la transposition ou la transmutation : ces possibilités d'*existence* (pour le *Dasein)* ne sont pas des possibilités du *Vorhandensein*, de ce qui peut être « présent » ou « disponible » (pour le regard ou la perception et pour l'imagination) mais précisément des possibilités d'exister du Dasein (l'équivalent de ce que Descartes et Husserl envisageaient comme manières d'être internes de la conscience ou du Moi), elles-mêmes dégagées de leur aveuglement (*Verfallenheit*) premier, et par la rendues fluides dans leur caractère irreprésentable, c'est-à-dire en fait inimaginable. D'un mot, pourrait-on dire, ces possibilités sont compréhensibles mais pas visibles. Elles s'apparentent à ce qui est « *eingefühlt* » dans l'*Einfühlung* husserlienne, sauf qu'il n'est nulle part question ici de *Leiblichkeit*.

Il est question, cependant, nous l'avons déjà ébauché, du rapport à autrui et cela nous rapproche néanmoins de l'équivalent transposé de l'idéal transcendantal. La transposition des possibilités factices d'exister (depuis la fin, c'est-à-dire la mort, d'où revient le pouvoir-être positif) permet en effet, selon Heidegger, de les comprendre *toutes*, y compris celles d'autrui qui cependant *me* dépassent. En même temps que la singularisation absolue du Dasein par la mort, qui le ramène à un soi qui est un moi (*jemeinig*) qui découvre son pouvoir être le plus propre, il y a donc aussi une « anonymisation » par elle qui « étend » donc le Dasein bien au-delà de la mienneté puisqu'elle fait de son pouvoir être la possibilité de toutes les possibilités factices d'exister, y compris celles de autres. Le pouvoir-être devient ainsi, à nouveau subrepticement, pouvoir-être *total* du *Mitsein*. La mienneté du Dasein, singularisée par la mort, est *a priori* ouverture, existentialement, à la « sienneté » de tout autre Dasein, chacun n'étant certes pas un idéal au sens d'une idée *in concreto et in individuo* (Kant), mais pour ainsi dire un faisceau qui existe de possibilités factices d'exister, plus ou moins ramenées, pour leur part, à la « sienneté » d'un ipse véritable, selon leur plus ou moins grand degré d'aveuglement et de « déchéance » dans le « On ». Enfin, le mouvement est bouclé quand, corrélativement à cette couverture réciproque, qui fait penser, nous l'avons dit, à la coexistence transcendantale chez Husserl, le Dasein se trouve en mesure, par le devancement (toujours aussi énigmatique), de se prendre par avance, de s'anti-ciper comme *tout* des possibilités factices d'exister en général, c'est-à-dire d'exister comme *pouvoir être total*, comme *possibilité totale* (pouvoir-être) des possibilités (factices) d'exister, donc comme possibilité des possibilités.

Nous en sommes presque à l'*idéal transcendantal*. Nous y serions s'il y avait ici quelque argument ontologique. La ruse extraordinaire de Heidegger (avec lui-même) est que, tout à la fois, cet argument s'y trouve et ne s'y trouve pas. Il s'y trouve dans la mesure où *tout l'être* (et aussi *toute l'existence*) du Dasein s'épuise, littéralement, dans l'être-à-mourir qui dévoile un pouvoir-être indéterminé et suspendu, mais total et qui s'accomplit cependant facticement dans les possibilités

factices d'exister auxquelles le Dasein est toujours déjà jeté, ce qui montre que le pouvoir-être est aussi toujours déjà *le fait supposé* (la facticité *nue*) d'exister, et ce, *en acte*. Le pouvoir être implique pour ainsi dire de soi l'existence, et même, s'il est total, l'existence véritable. Mais l'argument ne s'y trouve pas dans la mesure où ce pouvoir-être doit être «à hauteur de mort», c'est-à-dire, pour le fond (*Grund*) de lui-même (nous y reviendrons), *en suspens*, inaccompli, indéterminé, indéfini (*aoriston*). Et cependant, c'est bien lui qu'il s'agit de conquérir par *Sein und Zeit* (qui est en ce sens une «éthique» de l'«authenticité»), en le faisant exister dans l'existence véritable (nous préférons ce terme à celui, galvaudé, d'authentique), dans le *choix* de *ses* possibilités (notons le pluriel) qui ne peuvent dès lors être que ses possibilités *factices* véritables («ramenées à l'essentiel») d'exister.

Situation étrange, bien propre à toute l'entreprise heideggerienne, où l'hyperbole métaphysique du devancement revient à transposer les horizons de la philosophie classique à un registre architectonique *hyper-métaphysique*, dont il reste à voir s'il n'est pas purement spéculatif, c'est-à-dire sans aucune légitimation phénoménologique possible (puisque, rappelons-le, il n'y a pas d'effectuation et de description phénoménologique possible du passage de la puissance à l'acte, ici du pouvoir-être authentique ou véritable à l'acte du choix véritable de l'exister véritable). On le voit, nous sommes au comble de l'ambiguïté, à la fois très près et très loin des parages cartésiens : il se pourrait que la possibilité d'*exister* comme pouvoir-être total soit celle de Dieu, selon une formule spéculative qui était déjà celle de Schelling dans sa *Spätphilosophie*. Il restera d'abord, en tout cas, à examiner de près ce que Heidegger apporte vraiment, au chapitre II de cette IIe section, comme attestation (*Bezeugung*) de ce pouvoir-être le plus propre, dans sa version positive, à hauteur de mort.

Cette ambiguïté ressort en tout cas renforcée quand, ici même, Heidegger en revient à la question de la certitude, donc, au moins latéralement, au cogito (et ce, derechef, dans la tautologie) :

> «La possibilité la plus propre, irrelative et indépassable est *certaine*. La manière d'en *être* certain se détermine à partir de la vérité (ouverture) (*Erschlossenheit*) qui lui correspond. La possibilité certaine de la mort n'ouvre cependant le Dasein, en tant que possibilité, que de telle façon que, la devançant, il *rende* pour soi *possible* cette possibilité (scil. à nouveau : Dasein comme possibilité de possibilité) comme pouvoir-être le plus propre. L'ouverture de la possibilité se fonde dans la possibilisation qui devance. Le se tenir dans cette vérité, c'est-à-dire l'être-certain de ce qui est ouvert, exige à plus forte raison le devancement.» (SZ, 264)

C'est donc *du Dasein lui-même*, comme pouvoir-être positif de la possibilité de la mort, devançant celle-ci, que vient la certitude (la vérité, l'ouverture) de cette même possibilité. Encore une fois : *cogito, sum moribundus*, où cogito signifie pour Heidegger «devancer», «prendre les devants» et se tenir (d'où vient le *sum moribundus*) dans ce devancement lui-même, c'est-à-dire dans l'hyperbole. Cependant, en ce qui concerne ce «tenir-pour-vrai» de la mort :

> «[...] En tant que tel, il n'exige pas seulement *une* conduite (*Verhaltung*) déterminée du Dasein, mais celui-ci dans la pleine propriété (*Eigentlichkeit*) de son existence. C'est seulement dans le devancement que le Dasein peut s'assurer de son être le plus propre dans sa totalité indépassable. Dès lors doit nécessairement rester en arrière de la certi-

> tude l'évidence d'une donnée immédiate des vécus, du Moi et de la conscience, certitude qui est renfermée dans le devancement. Et ce non pas parce que le genre de saisie qui en relève ne serait pas rigoureux, mais parce que, fondamentalement, il ne peut pas tenir *pour vrai* (ouvert) ce qu'il veut au fond "avoir là" pour vrai : le Dasein que je *suis* moi-même et que je ne puis être proprement comme pouvoir-être que dans le devancement » (SZ, 265)

Sans reprendre un commentaire détaillé de ce texte, qui nous conduirait à la répétition, soulignons-en toute l'ambiguïté (ou le dogmatisme) : s'il ne peut y avoir de cogito au sens cartésien ou husserlien, si donc il y a un hiatus entre la certitude du *cogito sum* et la certitude indéterminée de la mort, ou si la donnée immédiate du vécu, du Moi et de la conscience est reléguée en arrière de cette certitude où elle puise secrètement mais où elle se trouve pour ainsi dire dissoute comme devant le néant, cette certitude est pourtant celle du Dasein que *je suis moi-même*, et le je ou le Moi est réintroduit presque subrepticement. Heidegger est au reste conduit à se corriger aussitôt en précisant que cet être qui est le mien n'est rien d'autre que le pouvoir-être dans le devancement. Nous retrouvons la ruse selon laquelle il y a et il n'y a pas d'argument ontologique. Si le Dasein *est*, existe, il ne le peut à la fois que comme *pouvoir*-être et que comme *le mien*, singularisé par la mort. Mais « anonymisé » par la mort, rendu à un pouvoir-être suspendu à hauteur de mort, il n'est pas véritablement, car il est *tout*, suspendu indéfiniment (« le Dasein ne meurt jamais ») en trouvant tout son être (ses possibilités factices) épuisé au pouvoir-être suspendu. Au fond, pour revenir à la transposition de l'idéal transcendantal, le Dasein a cette ambiguïté ravageuse d'être chaque fois, non pas *une idée in concreto et individuo* (un idéal), mais *une existence in concreto et in individuo* (un idéal transposé en partie chaque fois totale), *et en même temps l'idéal « transcendantal » transposé comme possibilité ultime* (pouvoir-être positif en général) *de toutes les possibilités factices d'exister*. Heidegger ira jusqu'à dire, en 1928[6], que le Dasein, dès lors pris en général, *existe* lui-même comme *neutralité* : signe que sa position est instable, et elle ne pouvait manquer de l'être, et que par la suite, il n'hésitera pas à passer à cette version transposée de l'idéal transcendantal, en accomplissant le passage encore une fois subreptice à l'argument ontologique dans l'articulation du *Dasein* au *Sein*, l'Être (avec une majuscule) étant à son tour une version transposée de Dieu. Curieuse aventure, il faut le souligner. Reste à voir comme Heidegger va s'efforcer de montrer dans cette extrême tension l'attestation phénoménologique possible de tout cela, en s'efforçant de répondre à la question cruciale : mais *qui* donc est finalement le Dasein (cf. SZ, 267) ?

§ 2. Qui est le Dasein ? La double ipséité

En vertu du parti pris de l'immanence radicale du Dasein à lui-même, l'attestation (*Bezeugung*) de la possibilité d'un pouvoir-être-tout véritable du Dasein doit

---

6. In *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe, Bd. 26, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1978.

avoir lieu à partir du Dasein lui-même par un pouvoir être *ontique* correspondant (cf. SZ, 266-267), et donner à comprendre « un *pouvoir-être-soi-même* véritable » (SZ, 267), arraché au On. Le point d'entrée dans cette attestation est livré par la « voix de la conscience » (*Stimme des Gewissens*) (SZ, 268), « conscience » qui n'est pas *Bewusstsein* et dont Heidegger montrera qu'elle doit être comprise comme étant au fondement de la « conscience morale ». Il faut l'entendre, en effet, comme l'« appel » (*Ruf*) de la conscience, qui « a le caractère de l'*invocation* (*Anruf*) du Dasein vers son pouvoir-être-soi-même le plus propre, et cela sur le mode de l'*adresse* (*Aufruf*) à son être-en-dette (*Schuldigsein*) le plus propre » (SZ, 269). Le résultat des analyses des §§ 55-56, que nous ne reprendrons pas ici, est que l'appelant qui ouvre le *Gewissen* a lui-même est indéterminé et indéterminable, et que, à proprement parler, dans le *Gewissen*, c'est le Dasein qui s'appelle lui-même : « ça appelle contre notre attente, voire contre notre gré » (SZ, 275). Tout en venant de moi, l'appel me dépasse, et telle est la « donnée (*Befund*) phénoménale » du *Gewissen*, qui est la base de l'attestation à la recherche de laquelle on est parti. Même équivoque d'un appelant qui, par son côté indéterminé, répondant au pouvoir être le plus propre mais suspendu, est plutôt un « ça » (*Es*), mais qui, par l'immanence radicale du Dasein à lui-même, ne peut être que le Dasein lui-même. Et on comprend déjà que l'être-en-dette, radical et originaire, sera celui du Dasein factice, toujours déjà jeté dans telle ou telle possibilité factice d'exister, à l'égard d'un pouvoir-être-tout suspendu qui ne peut s'accomplir dans sa totalité : entre les deux, il y a presque *Spaltung*. En tout cas, la structure de l'appel dans le *Gewissen* atteste déjà une sorte d'inquiétude du Dasein chaque fois mien, fait signe vers un *dépassement* de moi-même comme factice par moi-même comme pouvoir-être, et même comme pouvoir-être le plus propre.

Or, dans la mesure où ce dernier, « à hauteur de mort », ramène le Dasein à l'angoisse et à l'*Unheimlichkeit* de l'être-au-monde,

> « [...] l'inquiétante étrangeté se dévoile proprement dans l'affection fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) de l'angoisse, et, en tant que l'ouverture la plus élémentaire du Dasein jeté (scil. dans l'une ou l'autre possibilité factice d'exister), elle place son être-au-monde devant le néant (*Nichts*) du monde. Néant devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre (scil. qui ne peut dès lors être ici que positif). *Qu'en serait-il donc si le Dasein tel qu'il se trouve* (sich befindend) *au fond* (Grund) *de son inquiétante étrangeté était l'appelant de l'appel de la conscience* (Gewissen) ? » (SZ, 276)

Heidegger répond à cette question en disant que « rien ne plaide contre cela » (*ibid.*). On sait que l'appelant de l'appel est bien le Dasein dans son *Unheimlichkeit*, tel qu'il se trouve dans la situation (*Befindlichkeit*) de l'angoisse, comme pur et nu « que » (*Dass*) dans le néant du monde (*ibid.*). Donc le Dasein, encore une fois, « à hauteur de mort », comme pouvoir-être *transmué* par le pouvoir-ne-pas être, en un soi (*Selbst*) qui aiguillonne, in-quiète, dans l'appel, le soi factice toujours déjà jeté dans l'une ou l'autre possibilité factice d'exister. Mais il reste à déterminer, selon Heidegger, ce qu'il en sera, pour ainsi dire, de la *rencontre des deux soi* au sein de l'immanence à soi du Dasein – laquelle exclut, Heidegger y consacre plusieurs pages, que l'on assimile le soi véritable qui

appelle, à une puissance étrangère et anonyme, à une conscience universelle, ou à un Dieu, qui n'en sont selon lui que des figures dégradées par la déchéance du Dasein dans le « On ». Autrement dit, toujours déjà jeté, facticement, dans l'une ou l'autre de ses possibilités factices d'exister, le Dasein se trouve du même coup toujours *en dette de lui-même*, surplombé par lui-même en suspens dans sa possibilité la plus propre : c'est ce qu'atteste facticement, donc existentiellement, la structure de l'appel dans le *Gewissen*. Mais il reste à voir *comment* cela se fait existentialement, c'est-à-dire comment il est possible de « concevoir existentialement la dette » (cf. SZ, 279-280).

Ce que nous nommons in-quiétude est cela même que Heidegger, pour sa part, nomme « souci » (*Sorge*). Et il écrit :

> « L'être du Dasein est le souci. Il comprend en soi la facticité (l'être-jeté), l'existence (le projet) et la déchéance. C'est en étant que le Dasein est jeté, *non pas* amené en son Là par lui-même, c'est en étant qu'il est déterminé comme pouvoir-être qui s'appartient à lui-même et qui pourtant *ne* s'est pas donné à soi en tant que lui-même. En existant il ne revient jamais en arrière de son être-jeté (*Geworfenheit*) de manière à ce qu'il puisse délaisser chaque fois proprement et seulement à partir de *son* être-*soi* ce "qu'il est et qu'il a à être", et puis le conduire dans le Là. Mais l'être-jeté ne se trouve pas derrière lui comme un événement factuellement arrivé et à nouveau abandonné par le Dasein, événement s'étant produit avec lui, mais le Dasein est constamment – aussi longtemps qu'il est – en tant que souci, son "que" (*Dass*). *C'est en tant que cet étant* auquel il revient uniquement de pouvoir exister comme l'étant qu'il est, qu'il *est*, *en existant*, le fondement (*Grund*) de son pouvoir-être. Qu'il *n*'ait *pas lui-même* aussitôt posé (*gelegt*) le fondement, cela repose dans sa gravité (*Schwere*) qui lui rend manifeste la *Stimmung* comme fardeau. » (SZ, 284)

Avec ce texte, nous commençons à toucher à la *double ipséité* du Dasein ainsi qu'à la structure métaphysique de celui-ci (le souci). La facticité (l'être toujours déjà jeté au monde) lui appartient quoiqu'elle ne l'amène pas à son « là », c'est-à-dire à cette figure étrangère (*unheimlich*) de lui-même en tant que pouvoir-être suspendu « à hauteur de mort ». De même les possibilités factices d'exister (les projets) lui appartiennent, et comme « pouvoir-être » (positif) « qui s'appartient à lui-même » sans que, cependant, le soi du Dasein se les ait d'abord tout simplement données à lui-même – nous retrouvons ce à quoi avait touché Husserl avec l'indissociabilité de la certitude factice d'exister et de la contingence de sa vie et de son monde, de laquelle il ne peut y avoir de variation imaginaire (eidétique) tout à fait libre. Et en effet, Heidegger ajoute que le Dasein ne peut jamais, en quelque sorte, reprendre cette contingence (cet être-jeté), non pas simplement pour l'abandonner et repartir autrement, mais surtout pour le conduire dans le « là » du Dasein, donc de lui-même en tant que pur pouvoir-être suspendu. Autrement dit, la détermination factice de l'existence n'est pas, pour lui, un événement qui le fonderait, une sorte de passage à l'acte ayant eu lieu du pouvoir-être comme puissance, passage factuel, donc contingent. En ce sens, peut-on dire, *il ne se passe rien dans le Dasein* proprement dit, il n'y a pas *en lui* d'Histoire ou de genèse, et a fortiori, il n'y a pas, de lui, phénoménologie génétique. Il n'est, et constamment, que son « que », c'est-à-dire le pur fait de sa certitude factice d'exister, répondant à la certi-

tude indéterminée de la mort. Mais nous n'en sommes encore ici (laissons de côté, comme Heidegger, la déchéance) qu'au *soi factice* de l'être-jeté ou du projet. Or, *un autre «soi»* pointe l'oreille, avec l'introduction du fondement (*Grund*): en existant de la sorte, le Dasein *est* aussi le fondement de *son* pouvoir-être, donc la racine ou le sol de sa positivité. Sol qui excède le soi factice pris dans son existence et que celui-ci tire comme un fardeau qui l'alourdit. La distinction, implicite dans ce qui précède, est enfin faite entre le sens d'être comme exister (telle ou telle possibilité factice) et le sens d'être comme fondement. Par là l'on voit que c'est seulement dans le pur et simple fait d'exister (où il ne se passe rien) que le Dasein (et donc aussi moi-même) *est* le fondement de son pouvoir-être, et cela, sans qu'il ne l'ait jamais posé, ce pourquoi le fondement est le fardeau de l'existence. Comme nous le disions, avec le *Grund*, nous touchons à la structure *métaphysique* du Dasein – très proche de la structure métaphysique *Grund/Existenz* chez Schelling[7]. Il va nous falloir être très attentif à l'usage grammatical des réflexifs «*sich*» et «*selbst*». La subreption que nous avons déjà repérée va continuer d'exercer ses effets, de manière, nous allons le voir, parfois tout aussi aporétique. Poursuivons donc :

> «Et comment *est*-il (scil le Dasein) ce fondement jeté ? Uniquement de telle manière qu'il se projette sur des possibilités en lesquelles il est jeté. Le soi (*Das Selbst*) qui comme tel a à poser (*legen*) le fondement de soi-même, ne peut *jamais* s'en rendre maître et il a pourtant à assumer l'être-fondement en existant. Être le fondement jeté propre, c'est le pouvoir-être dont il y va pour le souci.» (*Ibid.*)

Cercle et contradiction (comment peut-il avoir à poser [*legen*] un *Grund* qu'il n'a pas [aussitôt] posé [*gelegt*] lui-même ?) qui sont ceux où se trouve pour ainsi dire «coincée» la facticité. Il ne peut en aller autrement, étant donné ce qui a été dit : le projet, c'est-à-dire les possibilités factices d'exister ne peuvent être – puisqu'il est impossible, à ce registre, de s'en libérer – que les possibilités déjà jetées, c'est-à-dire la contingence du contenu de l'exister. Il est donc, dans ce cas, impossible pour le Dasein – et le soi factice qui lui correspond ici – de « maîtriser » ce qui est censé, comme pur pouvoir-être ou racine de la positivité de celui-ci, être au fondement de ces possibilités factices d'exister ; et, dans le même temps, le Dasein est rendu par là impuissant devant quelque chose qui ne relève même pas de l'événement ou d'un «choix» qui pourrait être repris : il ne lui reste plus qu'à «assumer» (*übernehmen*) l'être-fondement qui lui échappe radicalement parce qu'il l'a toujours déjà *précédé* dans le jet (projet) des possibilités factices d'exister où il se reconnaît facticement. S'il « s'est passé » quelque chose (le jet des possibilités factices), c'est à son insu, dans une sorte de «passé» irrécupérable qu'il n'y a plus qu'à «assumer». Reste à savoir ce qu'est « le fondement jeté *propre* ». C'est seulement s'il peut être «trouvé», en terme heideggeriens «ouvert» et «dévoilé», que le Dasein pourra exister véritablement. Comment donc Heidegger poursuit-il ?

> «Étant-fondement, c'est-à-dire existant comme jeté, le Dasein reste constamment en arrière de ses possibilités. Il n'est jamais existant avant/devant (*vor*) son fondement,

---

7. Cf. L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, W. Fink Verlag, coll. «Übergänge», Bd. 33, München, 1998.

mais chaque fois seulement *à partir de lui* et *en tant que celui-ci*. Être fondement veut dès lors dire ne *jamais* être maître (*mächtig*) de l'être le plus propre de fond en comble. Ce *ne pas* relève du sens existential de l'être-jeté. Étant-fondement il est lui-même une néantité de soi-même. Néantité signifie [...] un ne pas qui constitue cet *être* du Dasein, son être-jeté. Le caractère négatif de ce ne pas se détermine existentialement : étant *soi-même* (Selbst) le Dasein est l'étant jeté *comme* soi-même. *Non pas par* lui-même, mais *délaissé en* (an) lui-même depuis le fondement pour être *en tant que celui-ci*. Le Dasein n'est pas lui-même le fondement de son être dans la mesure où celui-ci (scil. le fondement) ne surgit que du projet qui lui est propre, mais il est bien comme être-soi (*Selbstsein*) l'*être* du fondement. Celui-ci est toujours seulement fondement d'un étant dont l'être a à assumer l'être-fondement. » (SZ, 284-285)

À quoi il faut aussitôt ajouter ce qui suit immédiatement :

«Le Dasein est son fondement en existant, ce qui veut donc dire qu'il se comprend depuis des possibilités, et se comprenant de la sorte, est l'étant jeté. En cela réside cependant: pouvoir-être il se tient chaque fois dans l'une ou l'autre possibilité, constamment il n'est pas une autre et a renoncé à elle dans le projet existentiel. Le projet n'est pas seulement déterminé, en tant que chaque fois jeté, par la néantité de l'être-fondement, mais lui-même essentiellement *nul* (nichtig) *en tant que projet*. Cette détermination ne signifie en retour aucunement la propriété ontique de ce qui est "sans suite" ou "sans valeur", mais un élément constitutif existential de la structure d'être du projeter. La néantité visée appartient à l'être-libre du Dasein pour ses possibilités existentielles. Mais la liberté *est* seulement dans le choix de l'une [d'entre elles], c'est-à-dire dans le porter du ne-pas-avoir-choisi et du ne-pas-non-plus-pouvoir-choisir de l'autre [possibilité]. » (SZ, 285)

Il faut reprendre point par point jusqu'à la question du choix et celle, corrélative, qui nous intéresse: *qui* choisit? Un «ça», un «soi» ou quelque chose d'autre? Tout d'abord, c'est en étant (toujours déjà) jeté (dans l'une ou l'autre possibilité factice d'exister) que le Dasein *est* (paradoxalement) fondement. C'est donc à la fois parce qu'il est toujours déjà jeté dans telle possibilité factice d'exister et parce que c'est de cette manière qu'il est fondement qu'il « reste en arrière» de *ses* possibilités factices d'exister qui, de la sorte, le précèdent toujours déjà, ou par rapport auxquelles il se trouve toujours déjà trop tard. Dire, ensuite, que c'est de cette manière qu'il est son fondement, c'est dire qu'il ne peut pas être avant (et face à) lui, mais, chaque fois qu'il existe dans le jet de telle possibilité factice d'exister, à partir de lui en tant que *le* fondement de cette possibilité. Le Dasein ne peut donc jamais s'assurer de son fondement, toujours déjà passé dans telle ou telle possibilité factice d'exister, donc ne peut jamais être maître de son être le plus propre qui correspondrait à l'exister dans *toutes* les possibilités factices d'exister. Le fondement, autrement dit, se dérobe essentiellement, par rapport à lui ; l'exister factice vient toujours déjà *trop tard*.

Cela signifie ce paradoxe que s'il n'y a pas d'autre manière pour le Dasein d'être-fondement que l'exister factice (l'être-jeté) dans telle possibilité factice d'exister d'où le fondement comme être total se retire, le Dasein n'y est jamais que «néantité de soi-même», donc que tout l'être-fondement du Dasein dans l'exister factice est un non-être, une néantisation de l'existence – ce qui correspond bien au «*sum moribundus*» de l'être pour la mort. En retour, le fondement, la racine ou la source du pouvoir-être positif, n'*est* que dans l'exister qui est néant par rapport à

lui. L'être du Dasein comme exister factice (existentiel), c'est-à-dire aussi l'être soi-même dans la certitude factice d'exister, est « être » comme « non-être » (mode négatif de l'être) du fondement. Nous sommes *au bord du non-sens* puisque c'est par le retrait de l'être du fondement que, par une sorte de creusement pour le non-être ou le néant, le Dasein arrive à exister (à être) dans une sorte de réflexivité de soi (d'ipséité) du néant. Comme si l'exister n'*était* que de *ne pas exister* parce qu'il n'est jamais que *l'exister d'un Autre (le fondement) qui lui échappe radicalement*, et qui l'abandonne, le « délaisse » sur la plage du monde.

Et cependant, à nouveau en vertu de l'immanentisation radicale du Dasein qui, nous le comprenons à mesure, est une autre version de la même *hyperbole*, c'est là pour le fondement la seule manière d'être, qui est négative. C'est seulement dans l'*être-soi* du Dasein toujours déjà jeté dans telle ou telle possibilité factice d'exister qu'*est* le fondement, sur le mode de son retrait qui fait de cet être-soi une néantité de soi-même, dont le Dasein a pourtant à assumer la puissance corrosive. Il y a ici, nous l'avons indiqué, une distinction subtile de l'*exister* et de *l'être* que Heidegger subsume par la différence entre le *factice-existentiel-ontique* et l'*ontologique-existential*, ce dernier anéantissant le premier. *L'être* du fondement (du pouvoir-être « à hauteur de mort » dans sa positivité) est tout *dans son non-être* actif au sein de l'existence factice. L'exister est exister d'un Autre qui n'existe pas, mais qui n'est que dans l'anéantissement de l'exister comme être. Serait-ce que l'exister factice est pour ainsi dire, comme ontique, une *illusion ontologique* ? Ce ne peut être la réponse de Heidegger puisque, ayant « congédié » depuis le départ l'imagination, il s'est privé de ce qui pourrait en surgir comme pouvoirs illusionnants. En un sens, bon nombre de paradoxes de la pensée heideggerienne (et pas seulement dans *Sein und Zeit*) viennent de ce qu'il ne lui vient jamais à l'idée que ce qu'il dégage comme structures ontologiques-existentiales pourrait être indissociable de leur illusion. Contrairement à Kant, il n'y a pas, chez Heidegger, de place pour l'illusion transcendantale (ontologique-existentiale), et donc pour une instance critique-régulatrice, pour un schématisme.

C'est ce qui ressort bien du texte que nous avons aussitôt cité en adjonction. S'y trouve d'abord la subreption qui ramène l'exister factice dans une possibilité factice d'exister (pourtant nulle eu égard au fondement) aux possibilités *plurielles* d'exister pareillement nulles. Et très logiquement, on retrouve le cercle que nous avons déjà relevé : c'est en se comprenant dans et depuis *ces* possibilités que, pour ainsi dire, le Dasein se reconnaît, se retrouve, dans *l'une* ou l'autre de ces possibilités factices d'exister, ayant renoncé aux autres. Cela suppose que l'on en soit revenu du jet au projet, c'est-à-dire de l'exister factice comme être toujours déjà jeté (et en ce sens, aveugle au moment supposé du jet de son être-jeté) aux possibilités factices d'exister sous l'horizon du pouvoir-être positif, suspendu « à hauteur de mort ». Mais cela ne fait qu'accentuer davantage, dans l'explicitation, la nullité ou la néantité du projet eu égard à l'être du fondement, puisque cela est vrai de *tout* projet possible en tant qu'accomplissement possible de telle ou telle possibilité factice d'exister. Par le recul de l'être-jeté au projet sous l'horizon du pouvoir-être indéterminé et suspendu « à hauteur de mort », l'évidement du Dasein arrive à son accomplissement, il n'existe jamais qu'en étant le fondement sur le mode négatif

qui, en quelque sorte, vide le *sum* indéterminé et inchoatif du cogito au profit, non pas seulement du « *moribundus* », mais de la néantité, de la *Nichtigkeit* ontologique qui l'habite. Or, pour Heidegger, *par une nouvelle conversion subreptice du négatif en être*, c'est dans ce recul dans le néant que le Dasein trouve sa liberté de *choix* pour telle ou telle possibilité factice d'exister, que ce choix soit, nous le comprenons, « authentique » (où il se trouvera exister véritablement), ou « inauthentique » (où il démissionnera pour s'en remettre à l'anonymat du « On »). Comment ne pas voir que cela rend, par cette ravageuse « puissance du négatif », illégitime, au moins ultimement, la distinction des deux, c'est-à-dire des « bons » et des « mauvais » choix ? Quel sera donc le critère (et l'attestation) de l'exister *véritable* ? Sera-ce dans le pur et simple constat, il est vrai en recul par rapport aux possibilités factices d'exister, du *pur et simple fait d'exister*, du pur « *Dass* » ? Cette « liberté » serait alors liberté pour rien, ou quasiment, si l'on prend l'expression à la lettre, « liberté d'*indifférence* », si un critère n'était pas trouvé.

Certes, le Dasein est par là censé *pouvoir* choisir, et ce, semble-t-il, de manière irréversible. Mais *qui* est-il en réalité ? *Qui* choisit ? Question d'autant plus pressante que ce choix ne peut être arbitraire – et que, depuis l'inconscient freudien jusqu'au Dasein de l'anthropologie binswangerienne, elle traverse tout le champ de la psychopathologie. Ce qui choisit, dans le Dasein, ne peut être le soi factice toujours déjà jeté dans telle ou telle possibilité factice d'exister parce que cet être-jeté est néantité de soi-même. Ce ne peut donc être, au moins, que le soi qui se dégage des possibilités factices d'exister sur le fond du pouvoir-être positif « à hauteur de mort », c'est-à-dire un *soi déjà transmué*, mais pas pour autant, telle est la difficulté, déjà délivré de sa néantité eu égard au fondement (« la néantité appartient à l'être-libre du Dasein »), d'autant moins que « la liberté n'est que dans le choix ». Ce ne peut être non plus le fondement lui-même (le pouvoir-être positif ou son sol) dont la manière d'être n'est précisément que négative dans la néantité qui vide apparemment le choix de toute consistance ontologique possible ou attestable. Si bien que, toujours apparemment, *personne*, au sens étymologique du « *persona* » (masque) latin, (ne) choisit. L'évidemment ontologique (mais pas ontique) de l'exister a été si loin que nous sommes quant à ce « qui » du Dasein dans un *non-lieu*. *Je n'existe qu'en existant un Autre qui n'existe pas pour lui-même* et qui par là me dérobe la possibilité de reconnaître au moins une possibilité factice d'exister qui me serait la plus propre, donc attesterait *mon être le plus propre*. Nous ne sommes pas loin de l'*aporie*. Et il nous reste à voir si elle est définitive. Nous verrons qu'elle le sera.

Quoi qu'il en soit, Heidegger conclut :

> « Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet repose essentiellement une néantité. Et elle est le fondement pour la possibilité de la néantité du Dasein *non* véritable dans la déchéance, en tant que laquelle il est chaque fois toujours déjà factiquement. *Le souci lui-même est dans son être* (Wesen) *transi de part en part de néantité*. Le souci – l'être du Dasein – signifie dès lors en tant que projet jeté : l'être-fondement (nul) d'une néantité. Et cela signifie : *le Dasein est comme tel en dette*, si par ailleurs la détermination formelle-existentiale de la dette comme être-fondement d'une néantité existe bien. » (SZ, 285)

Au fond donc, dans le *Gewissen*, l'appel et l'être-en-dette, le Dasein est irréductiblement *en dette de son fondement* qui évide son existence de toute consistance ontologique. Et l'appel est un appel à cet être-en-dette en vue du pouvoir-être (positif) que *je* suis cependant chaque fois déjà moi-même comme Dasein (cf. SZ, 287). S'il y a ici un être propre, c'est celui de cet être-en-dette (*ibid.*). Dès lors:

> «L'entente juste de l'appel équivaut à un se comprendre dans son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se projeter sur le pouvoir-être-en-dette véritable *le plus propre*. Le se laisser pro-voquer compréhensif sur cette possibilité renferme en soi le *devenir-libre* du Dasein pour l'appel, la disposition pour le pouvoir-être-appelé. En comprenant l'appel, le Dasein est *obédient à sa possibilité la plus propre d'existence*. Il s'est choisi lui-même.» (SZ, 287)

À vrai dire, nous ne trouvons pas ici de réponse à notre question, mais simplement une nouvelle forme de l'*hyperbole métaphysique* qui traverse tout le texte heideggerien depuis le devancement: s'il y a ipséité, c'est par l'individuation ou par la singularisation par la mort, et s'il y a une possibilité factice d'exister à choisir, elle est *vide* puisqu'il n'y a rien d'autre à choisir que l'être-en-dette qui, par sa néantisation de toute possibilité factice *positive* d'exister, ne laisse à l'ipse individué que l'appel de son pouvoir-être positif, de son fondement qui, précisément, lui échappe. Encore une fois, *rien*, sinon l'hyperbole elle-même, ne permet de distinguer a priori l'appel véritable de l'être-en-dette d'un faux appel, par exemple par la culpabilité (également *Schuld* en allemand) dont il est question en psychanalyse, ou d'une hyperbole imaginaire où le lecteur de *Sein und Zeit*, cherchant à «effectuer» ce qui est dit, se «monterait le coup». On retrouve ici, architectoniquement, la même articulation qu'entre possibilité de l'impossibilité et possibilité de la possibilité (du pouvoir-être positif), mais *inversée*, entre les possibilités factices, ontiquement positives, mais ontologiquement négatives, d'exister, et la seule possibilité factice «authentique» ou véritable d'exister, ontiquement négative, mais ontologiquement positive, cette positivité ontologique échappant, très logiquement, à la facticité existentielle. Par là, donc, *l'attestation existentielle* recherchée n'est en réalité que *négative*: elle est tout entière dans ce que Heidegger désigne par un «vouloir-avoir-conscience» (*Gewissen-haben-wollen*). L'introduction du vouloir, donc d'une recherche active du choix le plus propre du soi, est significative: ce vouloir ou cette recherche sont sans terme positif, rien ne peut être en mesure de les arrêter en ce qui serait une attestation positive, et d'autre part mais corrélativement, rien ne permet de distinguer, par une attestation phénoménologique, ce vouloir et cette recherche comme effectifs de *l'illusion* de ce vouloir et de cette recherche. C'est presque un truisme de dire, ici, que la «bonne foi» ne suffit pas, et qu'il serait naïf de «donner le bon dieu sans confession». Et pourtant, Heidegger va jusqu'à écrire:

> «En comprenant l'appel, le Dasein laisser *agir en soi* le soi le plus propre depuis son pouvoir-êre choisi (scil. dans le devenir-en-dette factice). C'est seulement ainsi qu'il peut *être* responsable.» (SZ, 288)

L'hyperbole est donc ici celle du vouloir dans l'ascension ou tout aussi bien dans la descente «sur place», qui va de pair avec la fuite infinie de la dette, et par là, du pouvoir-être positif le plus propre, qui ne peuvent qu'échapper à toute fixa-

tion existentielle. *La décision, ou le choix, ne sont pas ceux, en général, du Dasein en général, mais en fait ceux du Dasein individué en Heidegger, qui est en recherche de l'attestation existentielle de la structure métaphysique-spéculative (existentiale) mise en place, ou de tout Dasein philosophant qui accepte de l'accompagner sur cette voie qui lui paraît comme la seule possible vers son « authenticité »*. En ce sens, encore une fois, *Sein und Zeit* est une *éthique*. Celle de la philosophie, reprise et réélaborée par Heidegger. Tout soi qui n'en passe pas par là n'est que « la néantité de soi-même », car c'est seulement maintenant qu'il a à décider ou à choisir, fût-ce sur ce mode négatif, et en réalité, aussi bien indéfini qu'infini. Coup de force, donc, et d'une violence rare en philosophie.

C'est donc dans le superlatif (« le plus propre ») supposé atteint au registre ontologique-existential, qu'il y a bien, ici aussi, comme chez Descartes, une *sorte* d'*argument ontologique*, dans cette espèce d'hybride monstrueux que serait, pour ainsi dire l'*idéal ontologique-existential* du Dasein *total* dans la positivité, seulement ontologique, de son pouvoir-être, n'existant (n'étant) que sur le mode négatif de la néantité qui évide le Dasein de toute consistance ontologique en dehors du « choix » qui, en réalité n'en est pas un, de son être-en-dette originaire et radical à l'égard de l'« idéal », du tout du Dasein comme fondement irréductiblement dérobé qu'il *faut* faire exister véritablement. La fixation de ce choix, qui ne peut être que volontaire, Heidegger la nomme *Entschlossenheit, « résolution »*. À son propos, il écrit très logiquement :

> « À présent, avec la résolution est conquise la vérité la plus originaire, parce que *véritable* (eigentlich) du Dasein. L'ouverture (*Erschlossenheit*) du là ouvre co-originairement l'être-dans-le-monde chaque fois tout entier, c'est-à-dire le monde, l'être-dans, et le soi (*Selbst*) que cet étant est en tant que "je suis" (SZ, 297)

Ce soi est donc le soi qui s'est « choisi » dans la résolution. C'est en tant que tel, c'est-à-dire dans le souci, et dans l'être-en-dette qui l'appelle comme un appel d'être fonctionnant à l'instar d'un appel d'air, qu'il peut dire, chaque fois, factice-ment, « je suis », *sum*, cet être du *sum* n'étant donc qu'un appel à être « tout », à savoir le tout du Dasein comme pouvoir-être total et donc, osons le dire, comme « idéal existential ». Sous l'horizon du *sum moribundus*, de l'être-à-mourir, se détache, par le même passage de la possibilité de l'impossibilité à la possibilité de la possibilité, le *sum* comme *être-à-devenir, et à devenir-le-tout* du pouvoir-être positif qu'est le Dasein en son fondement. Il y a donc ici une reprise de la fondation du Dasein en son être le plus propre, dans le *hiatus* qui semble infranchissable entre cet-être-à-devenir-le tout, qui n'a *rien à choisir* parce qu'il ne dispose d'aucun critère phénoménologiquement concret de reconnaissance de son choix, et l'exister factice qui, lui, a toujours déjà « choisi », mais aveuglément, c'est-à-dire sans avoir jamais vraiment choisi.

Il est vrai qu'à la résolution correspond une nouvelle ouverture. Et, moyennant une dénégation manifeste, typique du style heideggerien :

> « La résolution en tant qu'*être soi propre* ne détache pas le Dasein de son monde, ne l'isole pas sur un Moi flottant librement » (SZ, 298),

cette nouvelle ouverture l'est à l'être-au-monde, y compris au *Mitsein* :

> «À partir du en-vue-de-quoi (*Worumwillen*) du pouvoir-être qui s'est choisi lui-même, le Dasein résolu se donne librement pour son monde. La résolution à soi-même amène d'abord le Dasein dans la possibilité de laisser "être" les autres co-étant dans leur pouvoir-être le plus propre [...]. Le Dasein résolu peut devenir la "conscience" (*Gewissen*) d'autrui. C'est à partir de l'être-soi propre de la résolution que surgit avant tout l'un-avec-l'autre propre [...].» (*Ibid.*)

Cela, nous le savons, parce que, dans la transposition de l'idéal transcendantal, le Dasein est, comme tout, et selon notre expression, *idéal existential*, c'est-à-dire *résolution pure* (exister ou «acte» pur «à hauteur de mort») censée amener les autres (de façon plutôt effrayante, si elle est effectuable, ce qui reste à montrer) à leur être-soi propre. Bien davantage que chez Husserl, le traitement du problème du *Mitsein* reste *formel*, puisque ne se pose même plus la question de l'eidétique. Bien plus :

> «La résolution est, selon son être (*Wesen*) ontologique, chaque fois celle d'un Dasein chaque fois plus factice. L'être (*Wesen*) de cet étant est son existence. La résolution n'"existe" que comme décision qui se projette en se comprenant. Mais vers quoi le Dasein s'ouvre-t-il dans la résolution ? À quoi doit-il se décider ? *Seule* la décision elle-même est en mesure d'apporter la réponse. Ce serait une complète mécompréhension du phénomène de la résolution que de vouloir penser (*meinen*) qu'il serait simplement une reprise à l'égard de possibilités déjà là et recommandées. La *décision est précisément tout d'abord le projeter qui ouvre et le déterminer de la possibilité chaque fois factice*. À la résolution *appartient* nécessairement l'*indéterminité* qui caractérise tout pouvoir-être facticement jeté du Dasein. Sûre d'elle-même, la résolution ne l'est qu'en tant que décision. Mais l'*indéterminité existentielle* qui se détermine chaque fois seulement dans la décision, de la résolution, a pareillement sa *déterminité existentiale*.» (*Ibid*)

L'apparent retour initial à l'attestation phénoménologique dans un Dasein chaque fois factice n'est là, en réalité que pour dire que la résolution ne s'atteste (n'existe) que dans la décision. Cependant, conformément à tout ce qui a été dit, cette décision, qui doit attester la résolution, ne peut l'être de telle ou telle possibilité factice d'exister déjà là dans l'être jeté ou dans le projet en recul par rapport à celui-ci. Heidegger semble donc vouloir «réduire» le hiatus dont nous parlions. Mais la réponse est à nouveau *circulaire* : il y a dans cette décision une *indéterminité existentielle* puisqu'elle est à la fois (ou plutôt : doit être, au sens d'un «*sollen*») ouverture *au* et *du* Dasein comme pouvoir-être tout, et une détermination de sa possibilité factice d'exister comme possibilité d'exister, à tout le moins, dans cette indéterminité même, par rapport au tout, donc comme possibilité *vide* en laquelle *rien d'autre n'est décidé que la décision elle-même*. La décision dans la résolution n'est donc que la décision existentielle de s'en tenir, quasi-héroïquement, à la résolution. Attestation encore une fois négative, puisqu'elle revient, en quelque sorte, à s'engager dans le non engagement des possibilités factices d'exister, non-engagement qui est circulairement (au bord de la sophistique) pensé comme une décision pour une possibilité factice d'exister «résolument à hauteur de mort» (encore une fois sans qu'il n'y ait aucun critère phénoménologique concret pour cela), et ce, alors même que cette dernière possibilité n'est pas du même registre que les autres. Dans cette censée décision, en effet, la seule à pou-

voir attester la résolution, le Dasein est censé être amené à la « *transparence* » (*Durchsischtigeit*) où enfin est censé se dévoiler « son pouvoir-être le plus propre » (cf. SZ, 299), au sein de ce que Heidegger nomme la « situation » (*Situation*).

Certes, par là, un terme médiateur est introduit dans le hiatus entre l'être-à-devenir et l'exister factice. Terme médiateur dans ce qui semble être pour ainsi dire une décision pour le plus propre ou le plus « authentique ». Mais à nouveau, *qui* prend cette décision, et, corrélativement, *qui* peut garantir que c'est bien cette décision qui est prise ? Qui garantit que, par là, le Dasein se situe en ce qui est véritablement *son* « là » (et non pas le « là » du « On », de quelque idéal du Dasein, voire même de Dieu) (cf. SZ, 299-300) ? Il suffit de poser cette question pour s'apercevoir que la décision relevant de la résolution procède, elle aussi de l'*hyperbole métaphysique*, parce qu'elle est elle-même en ascension ou en descente « sur place », et n'a d'autre attestation phénoménologique que ce *mouvement* lui-même. C'est au reste pourquoi Heidegger précise (avec astuce ?) qu'ouvert en son « là », le Dasein « se tient co-originairement dans la vérité et la non-vérité » (SZ, 298) – mais ce n'est certes pas pour dire que cette décision pourrait être une illusion de décision, et la résolution une illusion de résolution. Comme chez Descartes, l'imagination, le fictif, et la *phantasia* ont été depuis longtemps mis hors circuit. La vérité est celle de la détermination *existentiale* et la non-vérité celle de l'indéterminité *existentielle*.

Nous nous retrouvons donc avec la même équivoque du *qui* (ou du soi, du *Selbst*), laquelle *semble* se déplacer par une sorte de reconquête réciproque, au sein de la décision médiatrice entre soi factice dans les possibilités existentielles d'exister, et soi véritable, correspondant au pouvoir-être « à hauteur de mort », et qui appelle le premier à son être-en-dette irréductible dans l'angoisse ressentie et l'*Unheimlichkeit* que son altérité signifie pour le premier. Nous disons « semble », car il reste à voir si « je » (le moi factice du Dasein) suis en mesure de « prendre » *effectivement* cette « décision », et si, l'ayant prise, « je » suis en mesure de la « reconnaître » comme telle. Ainsi que Heidegger le reconnaît à la fin du chapitre, l'attestation (il écrit ici : *Aufweisung*) d'un pouvoir-être tout véritable du Dasein n'est pas encore produite, elle reste une exigence à laquelle il faut encore répondre (cf. SZ, 301). Le moins qu'on puisse dire est qu'elle lui file entre les doigts.

Pour aller, avec probité, au bout de la question, il nous faut encore examiner le chapitre III, et en particulier l'important § 62 de *Sein und Zeit*. Reprenons les choses là où Heidegger articule l'être-en-dette et l'être-pour-la-mort :

> « Le "en dette" n'*est* chaque fois que dans le pouvoir-être chaque fois factice. L'être-en-dette doit dès lors, parce que appartenant à l'*être* du Dasein, être compris comme pouvoir-être-en-dette. La résolution se projette sur ce pouvoir-être, c'est-à-dire se comprend (*versteht*) en lui. Ce comprendre se tient par suite dans une possibilité originaire du Dasein. Il se tient *véritablement en elle* si la résolution est originairement ce qu'elle tend à être. Mais l'être originaire du Dasein pour son pouvoir-être, nous l'avons dévoilé comme être pour la mort, c'est-à-dire pour ce que nous avons caractérisé comme la possibilité insigne du Dasein. Le devancement ouvre cette possibilité comme possibilité. La résolution ne devient pour cela que *comme devançante* un être originaire pour le pouvoir-être le plus propre du Dasein. Le "peut" du pouvoir-être-en-dette, la résolution ne le comprend que si elle se "qualifie" comme être pour la mort. » (SZ, 306)

Ce recul vers l'être pour la mort est rendu nécessaire par la quête de l'attestation recherchée, dans la mesure où celle-ci se dérobe dans l'hyperbole du choix (existentiel) pour le non-choix (existentiel) de l'une ou l'autre possibilité factice d'exister. Le choix de l'être-en-dette ne peut être choix que si l'être-en-dette est à son tour un pouvoir-être-en-dette relevant du pouvoir-être positif, sur lequel la résolution (et la décision qui la fait exister) peut se projeter pour se comprendre, et pour s'y tenir, comme à sa *propre* possibilité ultime. Mais au pouvoir-être correspond, on l'a vu, le pouvoir-ne-pas-être dans la mort comme possibilité de l'impossibilité. Il en résulte bien que la résolution (et la décision qui est censée l'attester) est bien une *hyperbole métaphysique* – ascension ou descente « sur place » –, mais qu'elle l'est dans la stricte mesure où elle est aussi, en sa racine, devancement de la mort, ou plutôt, de l'être pour la mort. Par là, nous sommes renvoyés à la résolution elle-même comme existential, c'est-à-dire comme *devançant* elle-même « le pouvoir-être le plus propre du Dasein » en tant que pouvoir-être « à hauteur de la mort », celle-ci étant, encore une fois, comme possibilité (négative) de l'impossibilité, la seule à même de révéler au Dasein son pouvoir-être comme pouvoir-être (positif) le plus propre (il faut, encore une fois, éviter la confusion de l'être toujours déjà et toujours encore dérobé du fondement avec le néant de la mort). Reste à voir s'il pourra encore lui correspondre une décision, puisque par le devancement même de la résolution, le hiatus se recreuse à nouveau et davantage encore entre existential et existentiel. C'est pourquoi Heidegger reprend :

> « Résolu, le Dasein assume véritablement dans son existence qu'il *est* le fondement nul de sa néantité. Nous comprenons la mort existentialement comme la possibilité qui a été caractérisée de l'*im*possibilité de l'existence, c'est-à-dire comme néantité pure et simple du Dasein. La mort n'est pas surajoutée au Dasein lors de sa "fin", mais en tant que souci, le Dasein est le fondement jeté (c'est-à-dire nul) de sa mort. La néantité qui règne de part en part et originairement sur l'être du Dasein se dévoile à lui-même dans l'être véritable pour la mort. C'est seulement le devancement qui rend manifeste l'être-en-dette depuis le fondement de l'être *total* du Dasein. Le souci cache co-originairement en soi la mort et la dette. La résolution devançante comprend seule, *véritablement et totalement*, le pouvoir-être-en-dette, c'est-à-dire originairement. » (*Ibid.*)

Nous sommes toujours dans le même recul qui creuse le hiatus, et toujours pour la même raison. Le fondement de la néantité de l'existence, le Dasein l'était, précisément, en tant que pouvoir-être positif « néantisant » (car « à hauteur de mort ») par rapport aux possibilités factices d'exister. Or ici, il s'agit, dans l'existence, de la résolution et de la décision qui est censée la faire exister en l'attestant – décision qui est déjà reculée d'un cran par rapport à celles, qui n'ont jamais proprement eu lieu, selon Heidegger, pour tel ou tel être-jeté dans telle ou telle possibilité factice d'exister. Par conséquent, le recul par rapport à la décision qui fait exister la résolution ne peut être pris que par la remise en jeu de la possibilité de l'impossibilité (la mort) dans la possibilité de la possibilité (le pouvoir-être total, le fondement), c'est-à-dire par le recours au néant, ou à l'être pour le néant de la mort. Dès lors, même cette décision pour l'existence censée véritable ne peut s'enlever, comme pouvoir-être-en-dette, que d'un pouvoir-ne-pas-être à l'égard duquel le Dasein paraît facticement comme le « fondement nul » – le pouvoir-être pour la mort paraissant radicalement hétérogène aux possibilités factices d'exister, puisque la

mort est l'inexistence même. La situation est encore une fois, ici, extrêmement paradoxale, sinon contradictoire, tout au moins acrobatique, puisque s'opère ici un étrange retournement de la possibilité de la possibilité (le pouvoir-être) à la possibilité de l'impossibilité (le pouvoir-ne-pas-être), où c'est celle-ci qui prend à nouveau sur elle toute la charge de révéler la positivité en allant jusqu'à *annuler* l'être-fondement du Dasein pour sa possibilité négative (de mourir) – au point que l'on pourrait penser que la mort lui vient d'un radical *ailleurs*, rompant le passage de la possibilité de l'impossibilité à la possibilité de la possibilité. Si cela souligne bien le caractère hyperbolique de la démarche (et ses dangers : on se perd dans l'entassement des arguments dont on ne voit plus très clairement à quoi ils se réfèrent), il n'en paraît que plus difficile de penser que c'est de part en part que l'être du Dasein est renvoyé à la néantité, est dominé, transi par elle, dans ce qui est, pour Heidegger, « l'être véritable pour la mort ». Car c'est à présent le néant lui-même de la mort qui est le fondement (nul) de l'existence assumé du Dasein, comme si le Dasein ne pouvait exister que *depuis* ce néant qu'il devance. Le saut est donc brusque quand Heidegger (ici, encore une fois, au bord du non-sens) est obligé d'en revenir à l'être-en-dette et au pouvoir-être-en-dette : cela n'est possible que s'il reprend la mort, non pas comme négativité anéantissante propre à la néantité, mais depuis le *devancement* coextensif du passage, dans l'autre sens, de la possibilité de l'impossibilité à la possibilité de la possibilité : le pouvoir-être « à hauteur de mort », donc suspendu comme l'est le pouvoir-ne-pas-être, semble dès lors avoir « intégré », par le devancement lui-même, le fondement de l'être total du Dasein – être total par rapport auquel le Dasein est toujours en défaut ou en dette –, à savoir tant la possibilité de la possibilité que la possibilité de l'impossibilité. C'est pourquoi Heidegger ajoute que « le souci cache originairement en soi la mort *et* la dette ». Il en ressort encore que la résolution n'est que dans le devancement, c'est-à-dire *dans l'hyperbole* d'elle-même où elle se suspend indéfiniment. Et cette hyperbole se traduit par le superlatif que nous connaissons déjà :

> « Le comprendre de l'appel de la conscience dévoile la perte dans le On. La résolution rappelle le Dasein à son pouvoir-être-soi le plus propre. C'est véritable et tout à fait transparent que devient le pouvoir-être propre dans l'être pour la mort compréhensif en tant que possibilité *la plus propre*.
> « L'appel de la conscience omet en l'appel (*Anruf*) toute considération et tout pouvoir "mondain" du Dasein. C'est sans indulgence qu'il singularise le Dasein sur son pouvoir-être-en-dette qu'il lui intime d'être véritablement. Le mordant sans faille de la singularisation essentielle sur le pouvoir-être le plus propre ouvre le devancement vers la mort en tant que la possibilité *irrelative*. La résolution devançante laisse se frayer son chemin, dans le combat, le pouvoir-être-en-dette comme [pouvoir-être] irrelatif le plus propre tout entier dans la conscience (*Gewissen*)
> « Le vouloir-avoir-conscience signifie être prêt à l'appel à l'être-en-dette le plus propre qui déterminait chaque fois déjà le Dasein factice *avant* tout endettement et *après* sa liquidation. Cet être-en-dette constant et précédent ne s'indique alors non-recouvert dans sa précédence que si celle-ci est placée dans la possibilité qui est purement et simplement *indépassable* pour le Dasein. C'est seulement si la résolution, en devançant, a *rattrapé* la possibilité de la mort dans son pouvoir-être que l'existence véritable du Dasein ne peut plus être *dépassée* pour rien » (SZ, 307)

Nous sommes donc bien *à la limite* de ce qui fait le Dasein comme tout, limite où le Dasein se comprend à la fois, dans le devancement (l'hyperbole) de la résolution, comme possibilité de l'impossibilité et comme possibilité de la possibilité. L'avantage conceptuel est bien que, par là, le Dasein est singularisé, c'est-à-dire individué en son soi ou son *ipse* par le devancement, la possibilité (du pouvoir-être positif) étant par là *transmuée en pouvoir-être-en dette*. L'inconvénient, quant à lui, est que le soi ainsi individué par la possibilité de l' impossibilité (la mort) peut certes « quelque chose » dans le pouvoir-être positif de ce pouvoir-être-en-dette, mais que ce « quelque chose » reste radicalement *indéterminé*, du point de vue factice ou existentiel. Sa détermination ontologique-existentiale signifie simplement que, quelle que soit la décision qu'il prendra et qui fera exister facticement la résolution, celle-ci sera *en défaut*, et en un défaut irrelatif (*absolu*), insurmontable et indépassable. Car rien n'indique, au registre existentiel factice, que la décision corrélative de la résolution puisse jamais « rattraper » la possibilité de la mort. Ici, encore une fois, l'attestation ne peut être que négative : il y manque tout critère phénoménologique concret, et à nouveau, chacun peut « se monter le coup ». Et on retrouve le cercle :

> « [...] Résolu, le Dasein est dévoilé à lui même dans son pouvoir-être chaque fois factice, et ce, de telle sorte qu'il *est* lui-même ce dévoiler et cet être-dévoilé. » (*ibid.*)

Il n'est dévoilé que s'il se dévoile dans le *vouloir* (avoir conscience), dans l'hyperbole de la dette jusqu'à la possibilité, en abîme, de la mort. Il *faut* donc qu'il *se* résolve à la résolution, et c'est seulement dans cette exigence qu'il y a *certitude* (et vérité) du soi, *quasi-cogito*, qui ne l'est, comme chez Descartes, mais tout autrement, *que de l'hyperbole elle-même* À ceci près que, contrairement à Descartes, pour qui l'hyperbole était celle de la feinte et de l'imagination, plus aucun retour aux possibilités factices d'exister (dans l'être-jeté) n'est possible à ce registre, sinon, pour ainsi dire, par provision, par « chèques tirés sur le néant (existentiel) », ce qui se traduit chez Heidegger par l'impropriété radicale du « On » : le hiatus entre existentiel et existential est impossible à « négocier » par médiations successives parce que le Dasein a été complètement *évidé*, « néantisé » par l'existential de la mort, c'est-à-dire du souci. Encore une fois, le Dasein dans son tout n'est plus que ce « monstre » d'un *idéal existential*, certes indépassable, mais aussi inaccessible sinon dans la décision vide de contenu, mais existentielle, de se résoudre volontairement à la résolution dans son devancement. Victoire, pourrait-on dire, de la mort sur la vie, de la désincarnation sur l'incarnation, puisque, ultimement, seule la mort peut individuer le *qui* (l'ipse) du Dasein. *Envers de la conscience* où, en effet, il n'y a plus de vécu. Étrange positivité (ontologique) de la mort, dans son retournement de la possibilité de son impossibilité à la possibilité de la possibilité, deux « faces » que la résolution devançante est censée tenir ensemble, comme le tout du Dasein, au sein d'une bien étrange certitude. Manifestement, l'individuation du Dasein par le négatif précède et dépasse originairement tout ce que celui-ci pourra jamais en reprendre dans le réflexif de l'*ipse*. Ce « qui » me demeure à moi-même à jamais dérobé : ce pourquoi je ne puis jamais être sûr d'être (exister) comme un Dasein véritablement résolu. C'est ce que confirme encore ce qui suit :

> «[...] *Que signifie alors la certitude appartenant à la résolution* ? Elle ne doit pas se tenir au résolu par la décision. Mais cela signifie : elle ne peut précisément pas se *raidir* sur la situation, mais doit comprendre que la décision, conformément à son sens propre d'ouverture, doit être *tenue* libre et *ouverte* pour la possibilité factice de chaque fois. La certitude de la décision signifie *se tenir libre pour* sa *reprise* possible et chaque fois nécessaire. Un tel tenir-pour-vrai de la résolution (comme vérité de l'existence) ne fait cependant d'aucune manière retomber dans l'irrésolution. Au contraire : ce tenir-pour-vrai comme se-tenir-libre pour la reprise est la *véritable résolution pour la répétition d'elle-même*. [...] Le tenir-pour-vrai relevant de la résolution tend selon son sens à se tenir libre constamment, c'est-à-dire pour *tout* le pouvoir-être du Dasein. Cette certitude constante n'est garantie à la résolution que par là qu'elle se rapporte à la possibilité dont elle peut *être* purement et simplement certaine. C'est dans sa mort que le Dasein doit purement et simplement se "reprendre". Constamment certaine d'elle, c'est-à-dire *devançante*, la résolution conquiert sa certitude entière et véritable. » (SZ, 307-308)

Envers de la conscience, disions-nous. La certitude relevant de la résolution fonctionne bien, ici, comme une *aperception transcendantale immédiate*. La figer («se raidir») serait, pour le soi individué (par la mort) du Dasein, se transformer, pour ainsi dire, en statue de sel. C'est la seule manière de comprendre à la fois la répétition de la certitude et sa constance, qui n'est pas celle d'un flux temporel au sens husserlien, mais, on le sait, celle de la temporalisation véritable du Dasein comme infra-structure du souci. Mais corrélativement, il ne faut pas oublier que le soi de cette aperception n'est que le soi *de l'hyperbole*, qu'il *faut* donc s'y tenir pour que, à l'occasion, qui sera celle du *kairos* véritable dans cette temporalisation, elle trouve, dans telle ou telle possibilité (factice) d'exister, la même certitude de tenir à la fois la possibilité de la mort et la possibilité du pouvoir-être-en-dette. Aperception volontaire, du point de vue existentiel, qui doit être conquise de haute lutte dans la décision préalable qui fait exister la résolution ; mais *aperception existentiale*, du point de vue ontologique-existential, tout d'abord et le plus souvent enfouie au sein de l'être-jeté factice dans les possibilités factices d'exister en général (et qui, pour Heidegger, relèvent du «On»). Nous n'en avons pas fini de relever les étrangetés, presque les bizarreries, de *Sein und Zeit*. Car on s'aperçoit, encore une fois, qu'il faut se donner à soi, ou donner à l'autre, «le bon dieu sans confession» pour croire que telle ou telle décision factice d'exister relève purement et simplement de l'aperception existentiale immédiate de la résolution devançante reprenant le tout du Dasein comme idéal existential. Il est curieux de constater que toute la démarche heideggerienne, toute en hyperbole métaphysique cependant, soit *totalement étrangère au soupçon*. Cela a au reste pour corrélat que la résolution ne puisse que s'attester *circulairement* elle-même. En un sens, tout *Sein und Zeit* n'est qu'une *gigantesque tautologie*. Certes non pas logique, mais, en notre sens, *symbolique*, où il ne s'agit de rien d'autre que de l'*auto-institution* de ce que Heidegger a «inventé» comme le *Dasein*. Une étude stylistique de l'ouvrage resterait à faire pour y montrer, dans les détails, que, chaque fois que l'on touche «au fond», les propositions avancées sont des tautologies, et pour montrer que le traitement du «cercle herméneutique» (par exemple, §63) n'est finalement qu'un habile faux-fuyant (le Dasein n'est précisément pas une tradition historique ni surtout *textuelle*).

Il va sans dire, donc, que l'aperception existentiale ne peut être immédiate que si l'on accorde tout à Heidegger, alors même qu'il lui faut une élaboration conceptuelle, systématique à l'extrême, pour tenter de la débusquer en son attestation possible – ce qui ne peut avoir lieu en termes stricts d'attestation phénoménologique, même indirecte, puisque précisément elle ne l'est que d'un vouloir s'emportant lui-même dans une hyperbole de lui-même, et dont il n'y a pas de terme assignable, ou d'une résolution précisément « transparente à elle-même » (cf. SZ, 308)

Ce qu'il faut donc bien caractériser comme un *échec*, et ce, même si celui-ci était prévisible, mais nous avons voulu en suivre les avatars successifs, se traduit par une suite de *dénégations* (bien caractéristiques de la manière heideggerienne de penser, et où la lucidité impose d'insinuer le soupçon), qu'il nous faut souligner.

Tout d'abord :

> « Maintenant s'est montré : le devancement *n*'est *pas* une possibilité inventée et surimposée au Dasein (nous soulignons), mais le *mode* d'un pouvoir-être existentiel attesté dans le Dasein, mode qu'il s'intime si par ailleurs il se comprend véritablement en tant que résolu (scil. tautologie symbolique dans l'hyperbole). Le devancement *n*'"est" *pas* (nous soulignons) comme comportement flottant librement, mais doit être compris comme *la possibilité de son authenticité*, [possibilité] *cachée dans la résolution attestée existentiellement et par suite co-attestée* (scil. reprise de la même tautologie symbolique). Le véritable "penser à la mort" est le vouloir-avoir-conscience existentiellement devenu transparent à lui-même. » (SZ, 309)

Ensuite :

> « La question du pouvoir-être-tout du Dasein a maintenant *complètement dépouillé le caractère initialement indiqué d'être simplement une question théorique, méthodique* de l'analytique du Dasein, surgie de l'effort pour obtenir une "donnée" complète du Dasein tout entier. » (*Ibid.*, nous soulignons)

Encore :

> « Ce serait un contresens de vouloir écarter cette possibilité existentielle comme "non prouvée" ou de vouloir la "prouver" théoriquement. » (*Ibid.*, il faudrait souligner tout le passage)

Enfin :

> « la résolution devançante *n*'est *pas un expédient* (nous soulignons) inventé pour "surmonter" la mort, mais le comprendre, consécutif à l'appel de la conscience, qui donne liberté à la mort pour la possibilité de *s'emparer* de l'*existence* du Dasein, et détruire en sa racine tout auto-recouvrement fugace (sans commentaire !). Mais le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être pour la mort *ne* signifie *non plus aucune sécession fuyant le monde* (nous soulignons), mais amène *sans illusion* (nous soulignons) dans la résolution de l'"agir". La résolution devançante *ne* provient *pas non plus* (nous soulignons) d'une exigence "idéaliste" survolant l'existence et ses possibilités, mais elle surgit de la compréhension sobre (sans commentaire !) des possibilités fondamentales factices du Dasein. Avec l'angoisse sobre (!) qui amène devant le pouvoir-être singularisé, s'accorde la joie apprêtée (!) en cette possibilité. En elle le Dasein est libre des "contingences" (scil. du monde affairé) [...]. » (SZ, 310)

Dénégations, donc, et attestation existentielle qui frise le ridicule si elle n'y est pas déjà en raison de son extrême pauvreté eu égard au prix énorme qu'il a fallu payer pour accompagner Heidegger dans l'hyperbole. Heidegger reconnaît quand

même qu'il s'agit là d'un « *idéal factice* » du Dasein qui reste à comprendre dans sa « nécessité positive » (*ibid.*). Si le soi ou l'ipse chaque fois factice a un sens dans l'être-jeté dans les possibilités factices d'exister, le soi ou l'ipséité (*Selbstheit*) en connexion existentiale avec le souci (mort, *Gewissen*, dette) demeure une *énigme*. Le § 64, consacré à cette question, n'apporte guère d'éclaircissements, d'autant moins que Heidegger assimile abusivement le soi de l'aperception transcendantale immédiate (chez Kant) à la *Vorhandenheit* d'une *res cogitans*. Et cela, pour reporter sur ce que nous avons nommé aperception existentiale tout ce qui est censé manquer à l'aperception transcendantale. S'il y a une *constance du soi*, une *Selbständigkeit*, c'est dans la résolution devançante, c'est-à-dire dans l'hyperbole et seulement en elle, dans l'ascension ou la descente « sur place » vers le pouvoir-être « à hauteur de mort », donc dans le *vouloir*-avoir-conscience. Autrement dit :

> « L'être-*soi* véritable ne dit précisément pas "Moi-Je" (*Ich-Ich*) *en tant que muet (Schweigendes)*, mais "*est*" dans le mutisme l'étant jeté en tant que lequel il peut véritablement être. Le soi qui dévoile le mutisme de l'existence résolue, est le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du "Moi". [...] » (SZ, 322-323)

C'est donc bien le soi insaisissable, parce que hyperbolique, de l'aperception existentiale immédiate : soi qui n'*est* que dans l'être-jeté (factice), mais dont le mouvement de fuite infinie dans l'hyperbole est indispensable pour poser la question du Moi. Soi plus originaire que le Moi, mais qui, en fait, *ne décide rien*, la décision qui fait exister (facticement) la résolution venant toujours déjà trop tard par rapport à la résolution devançante, qui n'est rien d'autre que la constante-de-soi dans ce qu'il faut bien relever comme le *clignotement* de l'aperception existentiale.

Or, s'il y a ce clignotement, elle doit bien avoir, dans nos termes, un statut *phénoménologique*. Mais lequel ? Quand il s'agit, comme ici, d'une hyperbole *méta-physique* ? Elle peut l'avoir, en tout cas, au sein d'un clignotement phénoménologique d'une *illusion transcendantale phénoménologique*. Mais laquelle ? C'est ce qu'il nous reste à rechercher.

En tout cas, Heidegger peut conclure ce § 64 en ces termes :

> « *Le souci n'a pas besoin de la fondation* (Fundierung) *en un soi, mais l'existentialité en tant que constitutive du souci donne la constitution* (Verfassung) *de la constance-de-soi du Dasein, de laquelle relève, correspondant à la pleine teneur de structure du souci, l'être-déchu factice dans la non-constance-de-soi*. La structure pleinement comprise du souci inclut le phénomène de l'ipséité. Dont la clarification s'accomplit comme interprétation du sens du souci, en tant que lequel la totalité d'être du Dasein a été déterminée. » (SZ, 323)

Autrement dit, un peu comme chez Husserl, mais à un registre évidemment transposé, ce n'est pas le soi qui fonde le souci, dont le sens ontologique est, on le sait, la *temporalité* – et d'abord, la temporalité véritable –, mais c'est le souci, dans sa teneur de structure, donc dans la temporalité véritable qui lui correspond, qui comprend le soi de l'aperception existentiale, dans la constance-de-soi du Dasein s'éclipsant par et dans la non-constance-de-soi coextensive de la déchéance dans le « On ». S'il faut donc trouver, ici, de l'illusion transcendantale phénoménologique,

c'est au registre de la temporalité et de la temporalisation véritables incluant le pouvoir-être positif et le pouvoir-ne-pas-être.

Nous ne reprendrons pas ici la doctrine bien connue de la temporalité véritable («authentique») et de sa temporalisation, où l'hyperbole se poursuit encore plus loin. Nous la supposerons donc dans ce qui suit, en portant notre interrogation au point névralgique où, dans ce que Heidegger nomme «l'historicité» (*Geschichtlichkeit*) du Dasein, est en jeu l'articulation du factice-existentiel et de l'ontologique-existential. C'est là, en effet, que le soi de l'aperception existentiale a une chance de s'attester *positivement* dans la temporalisation véritable, qui l'est par l'instant (*Augenblick*) ou par le *kairos*.

§ 3. Historicité, *kairos*, destin : le Dasein le plus propre comme *daimon* et l'éthique héroïque de Heidegger

Nous nous porterons d'emblée au cœur de la difficulté, dans les analyses du § 74 de *Sein und Zeit*, en prise directe sur ce dont nous venons de débattre.

> «La résolution en laquelle le Dasein revient à soi-même, ouvre les possibilités chaque fois factices de l'exister véritable *à partir de l'héritage* qu'elle *assume* en tant que jetée. Le retour résolu à l'être jeté cache en soi un *se-trans-mettre* (Sichüberliefern) de possibilités traditionnelles, quoique pas nécessairement *en tant que* traditionnelles. Si tout "bien" est héritage et si le caractère du "bien" réside en cela qu'il rend possible l'existence véritable, alors se constitue chaque fois dans la résolution la trans-mission d'un héritage. D'autant plus véritablement le Dasein se résout-il, c'est-à-dire sans équivoque depuis sa possibilité la plus propre, insigne, se comprend-il dans le devancement dans la mort, d'autant plus univoque et non contingent est le trouver qui choisit la possibilité de son existence.» (SZ, 383 – 384)

Ici, nous sommes à tout le moins dans du plus concret : il s'agit de l'*insertion historique* du Dasein, dans la reprise, sous l'horizon à la fois de la possibilité de la mort et du pouvoir-être positif, de ce qui constitue une tradition historique, avec ses possibilités factices d'exister – non nécessairement reconnues ou assumées comme issues de la tradition. L'héritage culturel se transmet véritablement, selon Heidegger, à la fois s'il rend possible une existence véritable, et s'il est repris par celle-ci. Mais il y a, ici, en plus, la possibilité d'un *choix* de la possibilité factice d'exister parmi les possibilités laissées ouvertes par la tradition, et d'un choix correspondant à l'aperception existentiale du Dasein en ce qu'il a de plus propre – autrement dit, d'un choix qui se transmet à soi la tradition culturelle, pour nous l'*institution symbolique*, en la faisant «vivre» ou exister en soi : c'est ce que Husserl nommait «réactivation». Poursuivons :

> «Seul le devancement dans la mort fait passer toute possibilité contingente et "provisoire". Seul l'être-libre *pour* la mort donne au Dasein le but pur et simple et heurte l'existence dans sa finitude. La finitude saisie de l'existence [...] amène le Dasein dans la simplicité de son *destin* (Schicksal). Nous désignons par là le se produire (*Geschehen*) du Dasein, qui est originaire et qui réside dans la résolution véritable, et dans lequel le Dasein se *trans-met*, librement pour la mort, à lui-même en une possibilité héritée mais pareillement choisie» (SZ, 384)

Deux questions se posent : 1) Qu'est-ce que le destin du Dasein en tant que son « se produire » résidant dans la résolution véritable ? 2) *Qui* choisit finalement la possibilité héritée (laquelle est possibilité factice d'exister), alors même que ce choix est du même coup « se produire » décidant du destin ? *Qui* donc choisit le destin ? Et ce, « à hauteur de mort », dans la résolution ? On en revient d'abord, presque fatalement, à la tautologie :

> « Le Dasein ne peut être touché par les coups du destin que parce qu'il *est* destin au fondement de son être [...]. C'est comme destin que le Dasein existe dans la résolution qui se trans-met, qu'il est en tant qu'être-au-monde ouvert pour la "rencontre" des circonstances "heureuses" et la cruauté des contingences. Ce n'est pas par le choc des circonstances et des événements que surgit tout d'abord le destin. Même l'irrésolu, et plus encore que celui qui a choisi, peut être troublé par eux, et ne peut pourtant pas "avoir" de destin. » (*Ibid.*)

Autrement dit : il faut être d'emblée ouvert au destin pour « avoir » un destin. Mais celui qui en a un est alors, pour ainsi dire, *vulnérable* au destin, alors que le Dasein qui ne s'aperçoit pas, dans la non-résolution, dans l'aperception existentiale, ne fait que *subir* « le choc des circonstances et des événements ». Mais nous ne savons toujours pas ce que Heidegger veut proprement dire avec le destin comme « se produire » du Dasein. On pressent que très logiquement, l'attestation phénoménologique de la décision faisant destin va se dérober, et, qu'une fois de plus, on ne pourra savoir clairement *qui* a proprement effectué ou « pris » cette décision – ce « qui » est très vraisemblablement celui de l'aperception existentiale. Lisons ce qu'en dit Heidegger :

> « Si le Dasein, en devançant, laisse devenir la mort puissante (*mächtig*) en soi (*in sich*), il se comprend, libre pour elle, dans la *sur-puissance* propre de sa liberté finie pour, en celle-ci qui n'"est" que dans l'avoir choisi du choix, assumer l'*impuissance* de l'état d'abandon en lui-même, et pour devenir lucide pour les contingences de la situation ouverte. Mais si le Dasein comme destin existe en tant qu'être-au-monde essentiellement dans l'être-avec les autres, son se-produire est un co-se-produire (*Mitgeschehen*) et est déterminé comme *destinée* (*Geschick*). Par là nous désignons le se-produire de la communauté, du peuple. La destinée ne se compose pas de destins singuliers [...]. Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'emblée déjà guidés. C'est dans la communication et dans le combat que la puissance de la destinée est tout d'abord libre. La destinée comme destin du Dasein dans et avec sa génération fait le se produire entier et propre du Dasein.
>
> « Le destin comme la surpuissance impuissante se préparant aux adversités, [surpuissance] du se-projeter muet, prêt à l'angoisse, sur l'être-en-dette originaire, requiert comme condition ontologique de sa possibilité la constitution d'être (*Seinsverfassung*) du souci, c'est-à-dire la temporalité. C'est seulement si dans l'être d'un étant, la mort, la dette, la conscience (*Gewissen*), la liberté et la finitude cohabitent co-originairement comme dans le souci, que cet être peut exister sur le mode du destin, c'est-à-dire être historique au fond de son existence. » (SZ, 384-385)

Reprenons point par point. Tout d'abord, le pouvoir-être (positif) « à hauteur de mort » est *surpuissance* (*Uebermacht*) de la liberté finie (c'est-à-dire pour la mort, dont la mort est la fin) par rapport à l'*impuissance* où se trouve le Dasein dès qu'« il » a choisi. Ce *qui* du choix se trouve donc *entre* les deux, dans le hiatus, de manière *inassignable*. Le jeu des termes du hiatus rend lucide (quel qui ?) pour les

contingences factices où le Dasein se trouve en même temps jeté. La liberté du choix ne s'atteste donc jamais que dans « l'avoir-choisi » qui précède toujours déjà la lucidité, et c'est cette précédence, corrélative du devancement, qui constitue le *destin*. Autrement dit, la liberté finie ne s'atteste jamais dans le Dasein qu'*après coup*, et le Dasein n'est donc jamais libre que pour son destin qui s'est *toujours déjà* décidé : cette liberté et cette lucidité ne sont que la « reconnaissance », dans ce qui a été « choisi », de l'aperception existentiale immédiate. Il s'agit donc, en quelque sorte, dans ce double jeu de la surpuissance et de l'impuissance, situés « à hauteur de mort », d'un *Dasein héroïque*, au sens que l'on peut relever chez Homère ou chez les Tragiques grecs – sauf que dans ces cas, le destin s'écrit en termes mythologiques, et qu'ici, à proprement parler, rien ne s'écrit sinon dans le se-trans-mettre de la tradition dans le plus propre du Dasein. Au fond, comme nous le montrerons encore, la surpuissance est celle de ce que les Grecs comprenaient comme le *daimon*, et le Dasein qui existe facticement est impuissant dans la mesure où il ne lui reste plus qu'à obéir à la « voix » du *daimon* s'il veut tout au moins exister véritablement, et ne pas se dérober dans l'anonymat du « On ».

Il s'agit d'autant plus, ensuite, d'un *Dasein héroïque* que, dans un propos qui n'est pas sans étrangeté, Heidegger l'inscrit dans l'être-avec autrui, dans la communauté ou le peuple. L'interfacticité véritable n'a lieu, pour Heidegger, que comme co-se-produire du Dasein, où chacun est plus un moins ramené, précisément, « à hauteur de mort », c'est-à-dire, par la médication de celle-ci, à sa *singularité*, qui n'est plus, à ce registre, celle du destin, mais de la *destinée*, à savoir de l'aptitude, du talent, de l'éminence de tel ou tel Dasein singularisé dans la communauté. Celle-ci, telle est l'étrangeté, est tout d'abord pour Heidegger, dans ses profondeurs ontologiques-existentiales, *communauté de héros*, à la fois dans l'entretien qui communique et dans le *combat* – et cette communauté, ici synonyme du peuple, est aussi une « génération », où chacun, donc, a sa destinée, parce que chacun a son *daimon* qui l'ouvre au « choix » ou au non-choix (qui le rejette dans l'anonymat) de sa destinée. S'il est caractéristique que la destinée se décide dans le co-se-produire du Dasein et des autres Dasein, donc qu'elle s'ourdit dans l'*interfacticité* qui est *existentiale*, il est non moins caractéristique que cet « ourdir » a toujours déjà eu lieu *pour chacun* en sa singularité existentiale (dans le jeu clignotant de l'aperception existentiale), donc dans le solipsisme existential, et que la destinée ne résulte pas de la rencontre mutuelle de destins singuliers factices. Comme dans l'épopée ou la tragédie grecque, tout est toujours déjà « joué d'avance », et ce qui y est implicitement enveloppé est le fait que ce jeu toujours déjà fait des destinées héroïques fait et guide la communauté ou le peuple. Il a manqué à Heidegger de reconnaître que tant dans l'épopée que dans la tragédie, les héros ont tous rang royal, donc que sa conception est implicitement aristocratique. L'histoire n'est faite, en quelque sorte, et par transposition, que par des « héros de la culture ». L'institution symbolique de la communauté a lieu, selon Heidegger, par la médiation de la co-advenue de Dasein rendus à leur existence véritable « à hauteur de mort ». C'est cet « être à la hauteur » qui les rend *instituants symboliques*, ou, en termes platoniciens, nomothètes – sauf que, à la différence de Platon, ceux-ci ne sont pas pris dans la fiction vraisemblable d'un « mythe ».

Enfin, dernier point, la surpuissance impuissante requiert la temporalité, et nous savons que c'est la temporalité véritable, comme condition ontologique de sa possibilité. Heidegger explicite aussitôt la dernière phrase en ces termes, qu'il souligne intégralement :

> « Seul un étant qui est essentiellement avenir (*zukünftig*) en son être, de telle sorte que, libre pour sa mort, se fracassant en elle, il puisse se laisser rejeter sur son Là factice, c'est-à-dire seul un étant qui en tant qu'à-venir est co-originairement *ayant-été* (gewesen), peut, se trans-mettant à lui-même la possibilité héritée, assumer l'être-jeté propre et être *instantanément* (augenblichklich) pour "son temps". C'est seulement la temporalité véritable qui est du même coup finie, qui rend possible quelque chose comme le destin, c'est-à-dire la véritable historicité. » (SZ, 385)

Les deux termes du hiatus sont bien fixés comme en un mouvement unique : le pouvoir-être positif « à hauteur de mort », de la possibilité à venir de l'impossibilité, et qui rend le soi à la vacuité de l'aperception existentiale immédiate, et le rejet au passé sur le Là factice de l'exister factice toujours déjà décidé, avec son soi factice, dans sa possibilité factice d'exister. Donc, d'un côté, la surpuissance, et de l'autre, l'impuissance, le *daimon* faisant entendre sa voix *entre* les deux (entre le dieu et la contingence factice, mais déjà décidée dans le destin, de l'existence). Le daimon se fait donc entendre dans son mutisme *entre* l'ek-stase du futur et l'ek-stase du passé, c'est-à-dire dans *l'instantané*, le *kairos*, qui est corrélatif de la reprise adéquate et assumée librement du destin, où le Dasein existe véritablement, fût-ce dans un relatif aveuglement quant aux conséquences pour l'exister factice. L'acte accompli dans le *kairos*, et qui pousse à la roue du destin, peut conduire à la mort, puisqu'il est « à hauteur de mort » (ou puisque « la mort est devenue puissante » dans le soi existential de l'aperception existentiale). En ce sens, il est vrai, la temporalité véritable est devenue finie, bornée pour l'à-venir par la mort, et pour l'avoir-été, par l'engagement toujours déjà joué du pouvoir-être positif dans le destin ouvert à la mort. *Le soi n'est donc finalement rien d'autre, ici, que le soi du daimon*, à la fois à-venir et ayant-été, mais ne s'attestant – enfin positivement – que dans le *kairos* de l'*instant*. L'hyperbole heideggerienne devient ici *l'hyperbole du héros à l'écoute de son daimon*, lequel, comme la temporalité véritable elle-même, est l'unité de ses trois ek-stases, c'est-à-dire est en un sens « intemporel », ne pouvant être « entendu » que dans le clignotement de l'instant. Tout cela est encore confirmé par la suite :

> « Que la résolution ait un savoir *exprès* de la provenance des possibilités sur lesquelles elle se projette, ce n'est pas nécessaire. Mais c'est bien dans la temporalité du Dasein et seulement en elle que réside la possibilité de tirer le pouvoir-être existentiel (scil. factice) sur lequel il se projette, *expressément* de la compréhension trans-mise du Dasein. La résolution revenant sur soi, se trans-mettant, devient alors la *répétition* d'une possibilité transmise d'existence. *La répétition est la tradition expresse*, c'est-à-dire le retour dans les possibilités du Dasein qui a été là (*dagewesen*). La répétition véritable d'une possibilité qui a été d'existence – *le fait que le Dasein se choisis ses héros* (nous soulignons) – se fonde existentialement dans la résolution devançante ; car c'est en elle qu'avant tout le choix est choisi, choix qui rend libre pour la suite conflictuelle et pour la fidélité au répétable. Le se-trans-mettre qui répète d'une possibilité qui a été n'ouvre cependant pas le Dasein qui a été là pour le rendre à nouveau effectif. La répétition du possible n'est ni un ramener du "passé" ni un relier en retour (*Zurückbinden*) du "pré-

> sent" à ce qui est "dépassé". [...] La répétition *paie* plutôt *de retour* la possibilité de l'existence qui a été là. Le paiement de retour de la possibilité dans la décision est cependant du même coup *en tant qu'instantané* la *révocation* de ce qui s'exerce dans l'aujourd'hui comme "passé". La répétition ne s'abandonne ni au passé, ni à la visée d'un progrès. Les deux sont équivalents pour l'existence véritable dans l'instant.» (SZ, 385-386)

Tout au plus, donc, y a-t-il répétition de l'instant, du *kairos* de la décision, toujours déjà prise et toujours encore à reprendre dans la répétition, non pas par le soi factice du Dasein factice, ni par le «soi» de la surpuissance du pouvoir-être «à hauteur de mort» («soi» de l'aperception existentiale immédiate), mais par le soi «résolu» du *daimon* qui s'est choisi *depuis toujours* et *pour toujours* – indifférent au passé et au futur factice –, tout au moins dans le cas d'un Dasein qui existe véritablement. En ce sens, l'historicité n'est que celle du destin dans ses répétitions chaque fois instantanées et indifférentes au passé et au futur existentiels, eux-mêmes rendus nuls par le passé et le futur existentiaux, ek-statiques, ontologiques. C'est toujours le même destin qui s'écrit, inexorablement, dans chaque répétition aussi neuve que si elle n'avait jamais été, et aussi immature que si elle avait encore toujours à mûrir. C'est ce que les Grecs entendaient, dans le *daimon*, comme la voix (muette) du *dieu*. En termes classiques, le soi intermédiaire du *daimon*, comme médiation entre l'existential et l'existentiel, est *soi divin*, ou ce qu'il y a de *divin*, relevant d'une autre temporalité, *dans le Dasein*.

Nous sommes presque au terme de notre parcours à travers la métaphysique du Dasein telle qu'elle se déploie dans *Sein und Zeit*, et il nous reste à en tirer les conséquences, du point de vue phénoménologique. Avant d'y venir, il nous faut cependant signaler l'*aporie définitive* sur laquelle débouche le *Haupwerk* de 1927, et qui explique sans doute pourquoi il ne pouvait, dans l'échec, que demeurer inachevé. Cette aporie a été très clairement mise en évidence par M. Haar[8] dans les termes suivants :

> «Ainsi l'analyse découvre dans la temporalité de la résolution (scil. la répétition) la façon concrète dont la *temporalité elle-même* intervient pour unifier et faire agir ensemble passé, présent et avenir, et cela dans chaque décision spécifique. Dans la mesure où l'"être-résolu n'est pas, mais se temporalise" [...], la temporalité originaire va ainsi devenir, par un renversement insensible et à peine souligné non plus l'"objet" dont l'être-résolu doit s'emparer, mais le véritable "sujet" de celui-ci, et finalement du Dasein lui-même ! Car l'analyse va faire apparaître que ce n'est pas l'être-résolu qui rend possible la temporalité, mais au contraire que celui-ci présuppose une structure originaire de la temporalité. En quoi consiste ce primat de la temporalité ? La temporalité authentique est-elle identique à la temporalité originaire ? Quelle part laisse-t-il encore à l'être-résolu, s'il est avéré que la temporalité *se temporalité d'elle-même*, indépendamment de l'authenticité ou de l'inauthenticité du *Dasein* ?»

Toujours la nécessité de trouver une *attestation phénoménologique possible de l'hyperbole métaphysique*. Et toujours la même impossibilité de la trouver puisque, s'il y a, derrière la temporalité «véritable» une temporalité originaire qui se temporalité d'elle-même, *le soi «démonique» lui-même risque de s'y trouver*

---

8. In *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, p. 58.

dissous, comme en le processus *anonyme* de la temporalisation originaire de la temporalité originaire. La démonstration de ce risque est magistralement menée par M. Haar[9]. Heidegger, on le sait, tentera de se sortir de cette aporie, d'abord par la « pensée de l'être en tant qu'être » (sans que l'on sache clairement ce qu'il entend précisément par l'être), ensuite par la pensée de l'*Ereignis* (avec la même remarque), donc plutôt par une sorte d'inflation métaphysique que par un « retour sur terre », c'est-à-dire aux consignes méthodologiques de la phénoménologie, dont la plus importante est l'attestation par effectuation, qui permet seule de savoir assez précisément *de quoi* on parle.

Il nous faut donc poursuivre notre enquête sur ce qui est devenu, il faut bien le dire, une attestation paradoxale du soi du Dasein dans le soi « démonique ». Mais pour cela, il va nous falloir, pour ainsi dire, « sortir » de Heidegger et de *Sein und Zeit*, tenter d'approcher une phénoménologie du soi « démonique » à partir de ce que les Grecs en ont pensé.

§ 4. Vers une phénoménologie du *kairos* et du *daimon*

Avant de jeter les bases d'une phénoménologie du *daimon*, faisons le point sur un certain nombre d'ambiguïtés de la terminologie heideggerienne : elles concernent, avant tout, l'*ipséité* du Dasein, et le *pouvoir*, distribué entre *können*, *Macht* et *Möglichkeit*.

1) *Sur l'ipséité*. Les problèmes se posent en vertu du parti pris radicalement immanentiste (immanence radicale à soi du Dasein) de Heidegger. Il y a d'abord le soi le plus courant, à vrai dire secondarisé, qui est le soi *factice* de l'être-jeté du Dasein dans telle ou telle possibilité factice d'exister. C'est le plus souvent le soi non véritable du « On », tant qu'il n'a pas été ramené à la vérité (l'ouverture) du Dasein dans l'être-pour-la-mort, etc. Il y a ensuite ce soi lui-même, *individué par la mort* en tant que possibilité indéterminée de son impossibilité, mais qui est susceptible de « se » reprendre dans le pouvoir-être véritable, « suspendu à hauteur de mort ». C'est le soi du pouvoir-être positif, à la « réalisation » (effective) duquel il n'est jamais donné d'assister. Tout au plus, dans la résolution devançante, ce « soi » des profondeurs (ou du Dasein en tant que *Grund*) qui échappe toujours au soi factice, est-il susceptible de porter ensemble, au même registre, le pouvoir-être positif et le pouvoir-ne-pas être, la possibilité de la possibilité et la possibilité de l'impossibilité, et ce, dans la structure existentiale du souci. Et tout au plus ce « soi » peut-il clignoter phénoménologiquement – mais on ne sait encore comment – dans ce que nous avons nommé l'aperception existentiale : clignotement dans l'instantané où seul ce « soi » s'atteste, à la fois dans la résolution devançante à laquelle le Dasein *doit* (*soll*) se résoudre, du sein de la facticité de son existence, et dans la « reconnaissance » de ce qui s'impose à lui comme l'« historicité » son destin. Il y a donc un *hiatus* apparemment irréductible entre le soi factice de ce que nous désignions avec la certitude factice d'exister et le « soi » ontologique-existential de

9. In *op. cit.*, pp. 59-91.

l'aperception existentiale. *Entre* les deux émerge cependant ce que nous avons dû reconnaître comme un troisième soi, le soi « démonique », celui, précisément qui, toujours déjà et toujours encore, dans la répétition de l'instant, paraît avoir décidé du destin qu'il ne reste, au soi factice, qu'à assumer – si celui-ci, du moins, veut exister véritablement. Le soi « démonique », le soi du *daimon*, est donc celui, *héroïque*, où s'accordent, dans un maintien de soi (*Selbstständigkeit*), le soi ontologique-existential de l'aperception existentiale et le soi factice de l'exister factice. Il est pour ainsi dire en dette de lui-même en tant qu'il est en dette de son destin, ouvert à la fois à son pouvoir-être positif le plus propre et à la possibilité de la mort. Il est individué dans la mesure où le soi individué par la mort, et accordé au soi factice, par là aussi individué, « rappelle » de manière répétitive ce dernier à *son* destin qu'il doit assumer, lui et lui seul. Mais il ne l'est pas, dans la mesure où il y a dans le destin une part *anonyme* qui communique avec celle de la mort, ou, en d'autres termes, dans la mesure où la décision du destin échappe radicalement au soi factice et où le destin lui paraît comme imposé depuis *son plus intime* qui lui paraît du même coup comme *son dehors*, ce pourquoi, précisément, il faut parler ici d'un *daimon*[10]. Classiquement, pour les Grecs, il s'agit du *divin* en l'*homme*, du lot réservé à tel ou tel héros par les dieux au sein de l'intrigue mythico-mythologique. C'est la même structure que l'on retrouve dans *Sein und Zeit*, sauf que, en vertu de l'immanentisation radicale, il n'est plus question de dieux – ni de Dieu –, mais de différentes « instances » du Dasein, et que, par la suite, ce qui relève du *transcendant* dans l'immanent, du dehors dans l'intimité du dedans, sera repris comme l'être, les dieux ou le Dieu étant, par un coup de force caractéristique, reportés (de façon aveugle et absurde) au registre de l'étant.

2) *Sur le pouvoir*. La distinction est d'abord claire entre pouvoir-être (*Seinkönnen*) et possibilités factices d'exister au sein de l'être toujours déjà jeté du Dasein, lequel être-jeté est nul (*nichtig*) à l'égard du premier. Le pouvoir-être, en effet, « à hauteur de mort » (dans le devancement), est spécifiquement ontologique-existential en ce que, à la même hauteur que la possibilité indéterminée de la mort, il se trouve, comme elle, *suspendu*. On retrouve donc le même *hiatus* qu'entre le soi de l'aperception existentiale et le soi factice. La difficulté que rencontre Heidegger est, nous l'avons vu, dans la nécessité où il se trouve de chercher une médiation entre les deux qui soit en mesure d'attester le pouvoir-être (et le soi de l'aperception existentiale) dans au moins une possibilité factice d'exister véritable (dans l'existence factice de tel ou tel soi factice). Et ce, parce que le pouvoir-être, « à hauteur de mort », nécessairement *suspendu* par cette hauteur même, ne peut passer directement ou tout simplement dans l'une ou l'autre possibilité factice d'exister, à moins de se « trahir » – ce qui a lieu dans la déchéance au registre du « On ». L'essence, donc, du pouvoir-être comme tel est de ne pas se « réaliser », de ne se tenir en lui-même que parce qu'il est tout autant pouvoir-ne-pas-être. Si l'on veut ici trouver quelque cohérence dans ce qui est censé constituer l'unité du

---

10. Cf. ce que nous avons déployé quant au *daimon* grec dans notre ouvrage : *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1996, pp. 305–321.

Dasein, il n'y a pas d'autre solution que de dire, en reprenant les termes de H. Maldiney, que ce pouvoir-être « à hauteur de mort », s'il n'est pas une possibilité pour le Dasein factice, s'il est d'un autre registre architectonique que les possibilités factices d'exister, ne peut être que *transpossible* par rapport à celles-ci. La difficulté est cependant que cette application de la transpossibilité introduit un déplacement dans la problématique heideggerienne. Or celle-ci, du moins dans *Sein und Zeit*, l'exclut : ce n'est pas pour autant, en effet, que les possibilités factices d'exister sont *transpassibles* à la transpossibilité du pouvoir-être « à hauteur de mort » : dans la déchéance, elles se referment au contraire sur elles-mêmes au sein de l'anonymat aveugle du « On ». Toute la démarche de Heidegger est précisément d'arracher le Dasein à cet anonymat, et nous avons vu combien c'est difficile, quel prix très élevé il faut payer – l'hyperbole métaphysique – pour y arriver, c'est-à-dire pour situer, dans l'assomption de son destin par le soi factice, la transpassibilité, clignotant dans la répétition de l'instant, de ce soi factice au soi de l'aperception existentiale, de cette *seule* possibilité factice d'exister véritablement selon son destin, à la transpossibilité du pouvoir-être « à hauteur de mort ».

La première conséquence que l'on peut tirer de tout cela est double. D'*une part*, il y a une profonde analogie entre le registre existential et le registre transcendantal, sauf que l'existential heideggerien, étant plutôt d'ordre spéculatif, du registre des conditions de possibilité *a priori*, est bien plus proche du transcendantal au sens kantien que du transcendantal « en fonction » (*fungierend*) au sens husserlien, qui est censé être, par surcroît, on l'a vu, d'ordre eidétique. Le pouvoir-être « à hauteur de mort » n'a rien d'eidétique, et les possibilités existentielles, les possibilités factices d'exister ne sont sans doute pas non plus réductibles à une eidétique – mais cela, nous le savons à vrai dire depuis notre étude de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl, où il s'était avéré impossible d'effectuer l'*époché* phénoménologique de ma facticité pour l'envisager comme un exemple quelconque de la variation eidétique. En ce sens, pourrait-on dire, Heidegger contourne très habilement la difficulté, sans doute pas très consciemment (dans l'ignorance où il se trouvait des travaux de Husserl sur la question dans les années vingt), mais en changeant le sens du transcendantal, et en se trouvant, dès lors, devant une autre difficulté, celle de l'attestation phénoménologique de celui-ci. Avec Heidegger, donc, on se trouve d'emblée *hors du champ de l'eidétique*, c'est-à-dire hors du champ des *a priori* « subjectifs » comme potentialités, des *Vermöglichkeiten*, donc des puissances dans ce qu'elles ont d'opérant, d'effectuant (*leistend*), même en demeurant puissances. Corrélativement, il n'y a pas, même par transposition, d'« Histoire transcendantale » du Dasein, faite de *Stiftungen* avec leurs habitus et sédimentations de sens. Comme nous l'avons dit, mais il faut ici le répéter avec force, *il ne se passe rien dans le Dasein*, toute son historicité est déjà jouée, dans le destin, avec son « se produire » (*Geschehen*) qui est d'emblée « historique » (*geschichtlich*), mais qui est aussi d'emblée un « co-se-produire » (*Mitgeschehen*) des autres Dasein assumant leur destin, c'est-à-dire des autres Dasein se portant à la même hauteur *héroïque* – quant à ceux qui ne le font pas, ils sont reportés dans l'anonymat (social) indistinct du « On ».

D'*autre part*, il doit en résulter, du moins en principe, un changement de statut de la possibilité et de la puissance, laquelle n'est plus, à son registre ontologique-existential, indifféremment puissance susceptible de passer à l'acte, et donc d'être pensée depuis l'acte. D'un côté, les possibilités factices d'exister, irréductiblement liées à la facticité de l'être-jeté du Dasein, *existent, sont en acte*, toujours déjà, et ne paraissent comme *possibilités* que depuis le recul, en dernière instance, dans l'aperception existentiale, dans le pouvoir-être « à hauteur de mort » dégagé par la résolution devançante. Ce ne sont pas, encore une fois, et cela vaut la peine d'être relevé, des possibilités eidétiques, des « systèmes de possibilités » (de l'imagination), car elles ne paraissent comme possibilités que par rapport à ce qui est chaque fois un moi individué par la mort. De l'autre côté, le pouvoir-être « à hauteur de mort » n'est jamais appelé à passer à l'acte, car cet acte serait précisément la mort elle-même, où peut-être je *serais* seulement au sens plein du *sum* s'il m'était possible d'y assister. Il s'agit donc, pour en revenir à la conceptualité de Maldiney, d'une transpossibilité *en tant que* transpossibilité par rapport aux possibilités factices d'exister. C'est-à-dire, en quelque sorte, pour reprendre cette fois notre conceptualité – déployée dans *L'expérience du penser* – issue de celle de Schelling, d'une pure « puissance » (*Potenz*) radicalement indépendante de l'acte. Sauf que, et c'est très caractéristique de Heidegger, cette pure « puissance » est tout d'abord et ultimement *celle de la mort, et non pas du « vivre »* (ce qu'elle est chez Schelling dans le « vivre » divin), et qu'elle peut même *« s'emparer »* (*mächtig werden*) *du Dasein* (tout en demeurant puissance) pour peu que celui-ci s'élève à la résolution devançante. S'il n'y a pas, par là, le passage, qui serait absurde, de la pure « puissance » à l'acte, il y a bien cependant passage de la pure « puissance » à la puissance ou au *pouvoir* (*Macht*). Passage *subreptice* qu'il nous faut étudier de plus près, et qui correspond à l'entrée en scène du *soi « démonique »*.

Ce passage est d'autant plus subreptice qu'il n'est pas, en réalité, effectuable (et attestable) et que nous en sommes dès lors réduits à « croire » Heidegger « sur parole » ou à nous « exhalter » nous-même avec lui. Car la mort, et le pouvoir-être qui est à sa hauteur, la pure « puissance » ne devient puissance et pouvoir (*Macht*) que comme puissance et pouvoir du destin, qui se divise aussitôt en *surpuissance (Uebermacht) et impuissance (Ohnmacht)*: surpuissance qui n'est autre que celle qui, à hauteur de la pure « puissance », donc en tant que *daimon*, a décidé, dans l'instant, du destin – instant décisif du *kairos* qui ne fera que se répéter *de loin en loin*, dans des contextes précis où il se remettra en jeu –, sans que le soi factice n'y soit pour rien, et impuissance du soi factice à l'égard du sort qui, par là, lui est réservé, et qu'il lui reviendra d'assumer ou pas, dans une liberté qui n'est en fait que servitude (service du *daimon*) dans la mesure où elle n'est liberté que pour le destin. C'est donc dans le soi « démonique » que la pure « puissance » *se transpose* en puissance qui est pouvoir (*Macht*), emprise sur le soi factice auquel elle donne son lot (autre traduction possible de *daimon*), et cela dans un *anonymat*, qui n'est plus du tout celui du « On » parce qu'il est celui *de la mort et du pouvoir-être à sa « hauteur »* – et parce que, corrélativement, les dieux, tout comme Dieu, sont « morts ». Il y a là, nous le disions dans *L'expérience du penser*, une transposition architectonique de la pure *Potenz* en pure *Macht*, et la voix du destin, retentissant

déjà dans l'appel du *Gewissen*, est *muette*. En ce sens, le destin est une pure exigence de se trouver soi-même comme *existant véritablement* en son *daimon* et une pure exigence de fidélité à soi-même chaque fois que les circonstances le requièrent. Cela, très logiquement, sans que l'on sache jamais *qui* on est soi-même.

Formellement, cette transposition architectonique apparaît comme la médiation entre l'existential et l'existentiel, entre la pure « puissance » et l'actualité de l'exister, entre le *soi-tout* du Dasein comme *idéal existential* dans l'aperception existentiale et le soi fini, toujours déjà jeté, *actuellement*, dans telle ou telle possibilité factice d'exister. Cela montre au reste qu'il n'y a pas moins d'équivoque sur les termes d'existence et de finitude : le soi individué par la mort, n'en existe pas moins sous son horizon en tant que pouvoir-être tout (le Dasein), dans la résolution devançante, mais comme idéal existential où *dans l'aperception existentiale, possibilité de l'impossibilité et possibilité des possibilités jouent l'une dans l'autre*, et n'est pas moins fini, comme le disait Heidegger, en tant qu'être pour la mort et pour la fin. Il s'agit donc là de l'existence et de la finitude au registre *existential*. Mais il y a aussi existence et finitude au registre *existentiel*, par la médiation de la résolution devançante et du destin en vertu de laquelle *tout* Dasein *peut* être envisagé comme « idéal » qui est *version partielle et factice* de l'idéal existential, et ce, selon Heidegger, même si cette version « tout d'abord et le plus souvent » est négative dans l'évitement du destin au sein de la déchéance dans le « On ».

La transposition architectonique de la pure *Potenz* en pure *Macht* est donc la médiation entre la pure « puissance » qui en elle-même ne peut rien d'existentiel, et l'*acte* du jet dans l'être-jeté factice, existentiel, qui ne sera *véritablement* le mien que si j'obéis au choix qui est celui, non pas de moi, mais de mon *daimon* et de mon destin. *L'illusion ou la subreption transcendantale* est ici dans le fait que, à supposer que je puisse « remonter », comme le propose Heidegger, de mon exister factice à la résolution devançante, et de là à mon destin (ce qui, déjà, ne va pas nécessairement de soi puisque l'hyperbole heideggerienne n'est praticable qu'*en général*, « en pensée » comme démarche métaphysique), il y a un glissement dans le sens inverse dans la pensée que ce serait précisément la pure « puissance », le pouvoir-être tout « à hauteur de mort », l'*idéal existential*, qui pourrait, de son anonymat même, décider, en prenant possession de lui-même comme *pouvoir* ou *emprise* (*daimon*), du sort qui m'est réservé et qui m'enjoint de le rejoindre. Comme si, à l'instar des dieux ou de Dieu, qui sont pourtant ici radicalement barrés, l'idéal existential était en mesure de répartir les sorts, les destins, ou les lots. Certes, dans sa ruse extraordinaire, Heidegger ne va pas jusque là : nous disons cependant ruse parce que c'est quand même dans l'assomption de mon destin censé « lisible » dans les éclipses de l'instant que je puis exister *véritablement* (*eigentlich*). Parce que, donc, par cette vérité, il y a du même coup ouverture du Dasein *à son tout*, et même rencontre *des autres* Dasein comme d'autres variantes partielles, factices et existentielles *du même tout*. Le passage à l'idéal existential est bien, dans sa structure, analogue au passage à l'idéal transcendantal : à cet égard, on ne peut pas dire que la réponse de Heidegger à la question de l'interfacticité transcendantale soit *formellement* différente de celle de Husserl. Si elle enrichit le propos d'une possibilité, celle-ci demeure néanmoins toute spéculative, et il

y a même des chances que, dans cette mesure, elle soit moins riche que celle de Husserl, parce que moins concrète, suspendue à l'hyperbole de l'*héroïsme*, et faisant totalement l'impasse sur la question de la *Leiblichkeit* dans la rencontre interfacticielle. Un Dasein héroïque (ou s'y exaltant « imaginairement ») ne peut rencontrer que des Dasein héroïques (ou pris de la même exaltation).

L'illusion ou la subreption transcendantales demeurent donc, pour ainsi dire, chez Heidegger, tout au moins dans *Sein und Zeit*, « en pointillés. Elle gît au cœur de ce que nous avons nommé *idéal existential*. Expression bâtarde, monstrueuse, polémique, parce que, à tout le moins, il n'y a pas ici, semble-t-il, d'*idée*. Et cependant ? C'est ce qu'il nous faut approfondir.

Un idéal, rappelons-le, est selon la définition kantienne, une idée *in concreto et in individuo*. Et bien entendu, l'idéal n'existe pas, au sens où il n'est jamais rencontré dans l'expérience. Simplement, ses prédicats ontologiques, positifs, sont censés être complètement déterminés, en tant que possibles, depuis la possibilité (ontologique) de ces possibilités, l'idéal transcendantal, qui, étant censé les contenir tous de manière positive, est le tout de la réalité, et par là, existe. La subreption est ici dans la totalisation, en fait ineffectuable, et dans l'application de l'argument ontologique, le tout de la réalité étant converti en l'être (*ens*) « le plus réel « (*realissimum*). La critique de l'idéal transcendantal aboutit, chez Kant, à sa conversion en idée régulatrice *de la Raison* où celle-ci, enfin, trouve à « marcher dans ses propres pas » sans s'illusionner. Par là, pourrait-on dire, la Raison se donne à elle-même son fondement, qu'elle *présuppose* (c'est son institution symbolique) pour être tout simplement elle-même (pour exister dans son déploiement), mais qui n'existe pas hors d'elle, ou plutôt, qui n'a pas d'être indépendant d'elle : il n'existe qu'*en* elle sur le mode de son dérobement ou de la négation de son être. En ce sens, on voit que, tout autant, déjà chez Kant, la Raison est ek-statique – ce que, à sa façon, Schelling avait bien vu, y trouvant l'amorce du passage de la philosophie négative à la philosophie positive.

L'*existence véritable* du Dasein, en accord avec la voix muette et cependant signifiante de son destin, et ce, de loin en loin, dans les moments « kairotiques » de son déroulement, c'est-à-dire dans la répétition de l'instant où quelque chose du destin s'entr'ouvre par l'appel et l'injonction, cette existence, même si elle est *vide* de tout contenu (celui-ci étant univoquement rapporté, par Heidegger, au *Vorhandensein*), n'en est pas moins inaccessible et ineffectuable dans l'expérience que l'idéal kantien : c'est dire qu'elle est aussi, structurellement ou architectoniquement, un *idéal*, celui d'une *existence supposée incarnée dans l'individuation héroïque du Dasein*, et dont les prédicats « absolus » ou ontologiques nous font défaut, dans la mesure où il se déterminent *chaque fois* dans le *rapport* (*Verhalten*) du soi factice au soi le plus propre du pouvoir-être le plus propre « à hauteur de mort », et ce, par la médiation du soi « démoniaque », assumé ou pas. Déjà à ce niveau, l'illusion heideggerienne vient de ce qu'il ne voit pas que la figure héroïque est soit une figure mythologique et poétique, soit, dans le cas où la mythologie s'est effondrée, tombée en déshérence, une figure « imaginaire » ou « idéologique », dont l'effet de capture, l'identification illusoire du soi, comporte déjà en lui-même, en tout cas, un passage indû à la limite – ce n'est qu'« imaginai-

rement» ou «idéologiquement» (dans une idéologie qui n'est pas sans dangers, sans menaces destructrices) que mon Histoire et l'Histoire paraissent être de la hauteur des «héros». Mais bien plus profondément, si l'on y réfléchit, il y a, de manière à la fois très rusée et très paradoxale, une sorte d'argument ontologique *inversé* dans la conception heideggerienne, et ce, par *inversion du sens de l'être et du sens de l'existence*, cette dernière étant toujours, pour Heidegger, existence du Dasein et non pas existence, au sens classique, d'un être qui se confond avec elle dans le *Vorhandensein*. En vertu de cette inversion, en effet, d'une part, l'idéal existential, c'est-à-dire, pour Heidegger, le fondement ou le *Grund* du Dasein comme pouvoir-*être* tout, *est mais n'existe pas*, sinon sur le mode ontologique-ment négatif de la nihilité ou de la néantité (*Nichtigkeit*) de l'être-jeté de l'existence factice ; mais d'autre part, et corrélativement, dans la résolution devançante qui met en accord, dans le soi «démonique», le soi factice de l'exister factice avec le soi du pouvoir-être le plus propre «à hauteur de mort», il arrive néanmoins au *Grund* d'exister dans le clignotement instantané et en répétition de l'ouverture au destin, mais il n'existe *chaque fois*, pour ainsi dire, que dans cette *entre-aperception*. Celle-ci correspond à ce que nous avons nommé jusqu'ici *aperception existentiale*, où le *tout* du Dasein (ou tout autant : le Dasein comme tout) est bien entre-aperçu par instants en éclipses, mais dans une individuation (par la mort) qui le parcellise tout en l'ouvrant du même coup à d'autres Dasein existant véritablement (dans leur destin héroïque). *L'argument ontologique est donc inversé en ce sens que c'est le Dasein héroïque qui fait exister le fondement* (l'équivalent structural de l'idéal transcendantal) *au lieu que ce soit l'idéal transcendantal qui, de son existence, fasse être* (exister, car dans ce cas les deux termes se confondent) *les réalités* – ce que Kant nommait les choses. Si donc le fondement, le *Grund*, comme *idéal existential*, n'existe pas *par lui-même*, c'est bien qu'il est du registre du pur pouvoir-être «à hauteur de mort», donc de la *Potenz* qui n'est appelée à l'acte, à l'exister (et à l'attestation), que par les éclipses ou les clignotements en répétitions des existences véritables, et en quelque sorte par «tangences». Mais cela n'empêche pas que cette pure «puissance» (*Potenz*) *est* en tant que pure «puissance». *Est sans exister*, sinon quand l'existence factice de tel ou tel Dasein est en accord avec son destin toujours déjà décidé par le soi «démonique». On voit ce qui conduira Heidegger à s'engager dans cette sorte de «fuite en avant» que sera la problématique de l'être en tant qu'être.

Il est donc logique, quoique paradoxal du point de vue classique, que la subreption transcendantale – et avec elle, l'impossibilité de l'attestation phénoménologique, fût-elle indirecte, par effectuation – ait lieu au registre de l'existence, dans le passage *indû*, à la limite, de l'existence factice d'un être-jeté factice dans l'une ou l'autre possibilité factice d'exister, à l'existence factice *véritable (eigentlich*: c'est-à-dire aussi «authentique») d'un soi factice fidèle à la décision toujours déjà prise (dans le destin ou le lot qui lui est imparti) par le soi «démonique». C'est dans les clignotements en répétitions de l'instant que l'existence véritable est en rapport avec ou va jusqu'au fond de l'aperception existentiale. C'est en ce sens que l'existence véritable est un *idéal*, mais un idéal *qui est censé exister* par l'argument ontologique inversé, et qui, existant de cette façon, fait exister par instants «kairo-

tiques» *l'idéal existential*. Dès lors, ce qui gît au fond de la subreption, et qui constitue une véritable illusion transcendantale phénoménologique, est le terme médiateur, inattestable, entre existential et existentiel, c'est-à-dire la «décision» du destin. Il n'y a que des figures mythologiques, littéraires ou idéologiques (imaginaires) pour l'attester, c'est-à-dire encore une fois des figures héroïques où, tout étant déjà «joué», il ne peut plus y avoir de doute ou de soupçon sur ce que le destin intime de faire au soi factice. Outre que cela *ne peut servir de base à une anthropologie phénoménologique*, puisqu'il n'y a en a aucune attestation phénoménologique possible dans l'expérience, cela conduit, par l'hyperbole de l'héroïsme, à une Histoire mythologique, littéraire ou imaginaire de l'humanité où il y a une extravagante raréfaction des partenaires, la complexité presque infinie du social y étant quasiment dissoute – mais là ne se trouve pas présentement notre «objet». Contentons-nous de relever que la même subreption transcendantale se poursuit, précisément quand Heidegger soutient comme allant de soi que les existences véritables entrent en rapport mutuel dans l'être-ensemble et dans le conflit : cela, il ne peut en effet le soutenir que parce qu'il va pour lui de soi que chaque exister véritable fait exister chaque fois, dans les clignotements en répétitions de l'instant, le *même* fondement, c'est-à-dire *le* Dasein comme *tout*, comme *idéal existential*, et ce, à nouveau, sans le moindre soupçon ou sans le moindre doute. Tout cela est certes d'une remarquable, mais aussi d'une redoutable cohérence, mais constitue, en fait, pour nous, une sorte de théologie barrée, ou pour mieux dire, une sorte de *théologie inversée* : on y retrouve le point de départ (par la mort) en ce sens que *si le Dasein existe toujours* facticement (dans la *Jeweiligkeit*), *il n'est jamais, reste perpétuellement en un manque d'être qu'il ne peut trouver que dans un argument ontologique inversé*.

Dès lors, en fin de compte, l'illusion transcendantale heideggerienne est bien, nous le pressentons, dans le passage indû (car insu et irréfléchi) de la pure *Potenz* à la pure *Macht*, de la pure «puissance» à la pure puissance, d'autant plus que celle-ci est ultimement celle de la mort, qui tout à la fois, dans l'équivoque, est *Potenz* dans le devancement puis dans la résolution devançante, et *Macht* quand, selon les termes mêmes de Heidegger («*sich mächtig werden*»), elle se rend maîtresse du Dasein, le ramenant, dans son pouvoir-être-positif, «à l'essentiel», c'est-à-dire à son destin qu'il lui revient d'assumer ou pas. S'il est vrai, et phénoménologiquement attestable, que, souvent (mais certes pas toujours), l'«appréhension» de la mort nous «ramène à l'essentiel», nous conduit à nous interroger sur le «pourquoi», le «à quoi bon» et le sens de «tout cela», s'il est vrai que nous y prenons conscience que «nous n'avons qu'une vie», et qu'il est temps, désormais, de ne pas la «gaspiller», rien n'est moins sûr que, fût-ce par résolution, nous y trouvions, précisément là, notre *daimon*, fût-il même philosophique, et encore moins, fût-ce dans l'éclipse de l'instant, notre «destin». De lui, si nous en avons un, nous ne décidons certes pas, mais ce n'est pas non plus un soi «démonique» isolé qui en décide : ce sont aussi *les autres*, et ce, de façon indécidable et indéterminée, qui contribuent tout autant à nous situer, non seulement dans notre «soi symbolique» (social), mais aussi dans notre manière de nous situer par rapport à ce dernier (nous pouvons, ou pas, nous y «reconnaître»). C'est dire que

l'hyperbole héroïque est coextensive du solipsisme existential, et que si, chez Heidegger, il y a bien une pensée raffinée de la facticité, *il n'y en a pas de l'inter-facticité*. La coextensivité plus affirmée que proprement montrée, du *Dasein* et du *Mitsein*, est une structure formelle qui correspond à l'idéal existential – tout comme, chez Husserl, l'était l'idéal transcendantal de l'intersubjectivité transcendantale. Ce qui manque donc, dans les deux cas, c'est pour le moins la *phénoménologie* du *partage* ou de la répartition des facticités concrètes au sein de l'idéal existential (ou de l'idéal transcendantal) – tout au moins s'il fallait absolument en passer par cette « hypothèse », ce qui, pour nous, n'est pas le cas. Mais il faut en revenir, dès lors, à la *transpossibilité* et à ce qui lui est corrélatif comme transpassibilité : la subreption s'y convertira en *transposition architectonique*.

Il faut donc envisager, selon nous, la *transpossibilité* de l'ontologique-existential par rapport aux possibilités factices (« ontiques ») existentielles, et admettre que la transpossibilité de l'existential (du transcendantal) n'est pas toute condensée symboliquement dans l'unité d'*un* idéal existential, mais *originairement multiple ou plurielle*, constituant une pluralité originaire mais indéfinie de transpossibilités à laquelle, chaque fois, le soi de l'exister factice est transpassible. C'est là proprement ce que nous nommons, depuis nos *Méditations phénoménologiques*[11], *l'interfacticité transcendantale*, où il reste à concevoir *où et comment, chaque fois, s'inscrit et s'individue le soi factice*, c'est-à-dire ce qui se reprend chaque fois comme exister factice de tel ou tel soi dans le champ phénoménologique des transpossibilités qui le sont par rapport aux possibilités de tel ou tel individu, et qui consistent en amorces et avortons de sens *de langage*, où le langage est pris dans son acception phénoménologique de temporalisation/spatialisation en présence sans présent assignable. Mais si le sens de la question que nous avons à traiter de l'anthropologie phénoménologique se précise de la sorte, et si nous en pressentons l'extrême complexité, nous n'en sommes pas encore au bout de notre exploration de la problématique de la facticité en tant que telle.

Il nous reste encore du chemin à parcourir, et tout d'abord à examiner l'anthropologie binswangerienne, telle qu'elle se déploie dans les *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Avant d'y venir, posons cependant une question, qui, pour nous, est fondamentale : si l'imagination, et *a fortiori*, la *phantasia*, est *totalement* absente de *Sein und Zeit* – et c'est vrai aussi de l'ensemble de l'œuvre heideggerienne –, elle se retrouve néanmoins, nous l'avons vu par notre critique, dans l'identification « imaginaire » de la décision démonique du destin (héroïque) du Dasein existant véritablement. Cette décision est précisément travaillée, dans le champ mythologique, par le concours de la langue et de la *phantasia*, alors que cette dernière semble exclue, par définition ou par principe, de l'élaboration heideggerienne. Or, sans ce concours, cette décision, acquise par un argument ontologique inversé, peut indifféremment être rencontrée, véritablement dans l'éclipse de ce qui m'apparaît comme mon destin ou ma destination, ou *paraître* être rencontrée véritablement dans ce qui n'est que l'histoire ou les histoires que je me raconte, c'est-à-dire, dans nos termes, dans la dimension *fictive* du

---

11. Éd. Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1992.

Phantomleib. La faiblesse insigne de l'attestation heideggerienne de l'aperception existentiale (dans la résolution devançante) est bien, nous l'avons dit, qu'il faut le «croire sur parole»: cela veut dire qu'à moins de ce crédit, qui est en réalité un crédit sur le néant, rien ne permet de distinguer, *intrinsèquement*, le héros du pseudo-héros, l'attestation véritable de l'attestation imaginaire, le destin qui se forge avec ma *Leiblichkeit* – celle de mon *Leib* et de mon *Phantasieleib* – et l'*illusion* du destin qui se joue dans le *Phantomleib* où le soi «non véritable» peut s'«exalter». Cela est fatal puisque le Dasein n'est pas essentiellement *leiblich*, n'est finalement qu'une structure métaphysique hypostasiée. Mais cela indique et implique – et nous ramènera à l'interfacticité phénoménologique transcendantale de nos *Méditations* – que cette distinction intrinsèque ne pourra être conquise, précisément, que par l'introduction de la *Leiblichkeit* et de la *phantasia* au cœur même de la problématique de la facticité. L'illusion, en effet, fût-elle même transcendantale, est indissociable de la dimension fictive de l'imagination, et de la captation par cette dimension, que nous rapportons au *Phantomleib*. Autrement dit, pour nous, et telle était l'extraordinaire puissance d'effraction du doute hyperbolique cartésien (avant sa «réduction», c'est caractéristique, par l'argument ontologique qui y joue aussi un rôle «protecteur», mais c'est aussi applicable à Heidegger, moyennant la suspension du même argument, même s'il est inversé: et si c'était un malin génie ou un grand trompeur qui m'illusionnait systématiquement sur mon destin?), *le pouvoir du soupçon est intimement lié au pouvoir illusionnant de l'imagination, il y trouve même sa source*. C'est dire que, chez Descartes comme chez Heidegger, qui en ressort à la fois trop naïf et trop astucieux, l'imagination, si elle semble chassée jusqu'à paraître avoir disparu, ressurgit toujours à un moment ou à un autre. Chez Descartes, c'est dans l'identification imaginaire du pur concept, de la pure et simple idée et de l'acte pur (préfiguration de l'idéal transcendantal); chez Heidegger, c'est finalement dans l'identification imaginaire du destin comme «entre-ouverture» à l'idéal existential. Mais le *Grund*, dès lors, se fissure, en Grund *qui est et en* Grund qui *semble être*. Si nous rapportons cela à notre distinction entre *Leib*, *Phantasieleib* et *Phantomleib*, il se pourrait que, chez Heidegger, le *Grund* ne soit que *la figure cachée ou la trace presque effacée* du *Leib*. Si c'était le cas, nous serions plus près du champ phénoménologique de l'interfacticité transcendantale, et dans cette «reprise», bien des choses (sinon tout) devraient être remaniées dans la problématique heideggerienne. Tout comme le *Grund* de l'*Existenz* était, chez Schelling, la «nature» en Dieu, le *Grund* de l'existence du Dasein y serait, certes pas la «nature», mais la *Leiblichkeit* phénoménologique, aussitôt plurielle car aussitôt interfacticielle. C'est en elle qu'il resterait à comprendre son atmosphérisation toujours possible, par la dimension fictive de l'imagination, dans la *Phantomleiblichkeit*, dans les illusions que le soi peut se faire quant à sa détermination et sa destination.

Pour nous assurer de tout cela, et le préciser, il nous faut à présent passer à l'examen de l'anthropologie de Binswanger, fortement inspirée de Heidegger, mais néanmoins novatrice, et plus précise dans ses possibilités d'attestations phénoménologiques que l'analytique existentiale du Dasein.

CHAPITRE III
L'anthropologie de Binswanger : Sa portée et ses limites

§ 1. La métaphysique de l'Amour (le Dasein originaire comme être-deux) : une nouvelle forme de l'argument ontologique

Nous n'entrerons pas ici dans les détails des articulations subtiles et complexes qui font, de l'anthropologie de Binswanger, telle qu'elle est élaborée dans les *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*[12], un remarquable et impressionnant ensemble systématique, résultat de plus de dix ans de travail. Disons aussitôt que, derrière une apparente (mais sincère) modestie, l'anthropologie binswangerienne se présente comme couvrant un champ bien plus large que l'ontologie heideggerienne de *Sein und Zeit*, et que, par là, elle est bien plus traversée par l'exigence phénoménologique de l'attestation et de la description que cette dernière. Plusieurs nouveautés s'y présentent en effet : 1) le tout du Dasein, dans ce qu'il a de plus originaire, est conçu par Binswanger comme « *Wirheit* » (« nousité »), c'est-à-dire comme dualité du Moi et du Toi dans l'Amour (*Eros*) qui n'est pas d'emblée et *eo ipso* lié à la sexualité : il s'agit, nous allons tenter de le montrer ici, d'une véritable métaphysique de l'Amour ; 2) c'est à partir de cette structure originairement duelle que se dégage, par la médiation de cette version affaiblie de l'Amour qu'est l'amitié, l'ipséité du soi ; 3) c'est une fois que celle-ci est dégagée qu'entre en scène la structure ontologique-existentiale heideggerienne du souci, qui va de pair avec une isolation, une singularisation du soi ; 4) entre cette structure et celle du « On » heideggerien – là où, chez Heidegger, il y a une sorte de hiatus infranchissable –, Binswanger introduit judicieusement tout un ensemble de médiations, fort intéressant, car plus proche de l'expérience et susceptible au moins d'être attesté, qui se travaille à travers la médiation fondamentale du concept de « *Nehmen bei etwas* », du « prendre par (quelque chose) », lequel constitue *grosso modo* les directions d'orientation, des plus élémentaires jusqu'à celles husserliennes d'attention et de *Stellungnahme*, « prise d'attitude », de tel ou tel soi sur l'*Umwelt*, le *Mitwelt* et l'*Eigenwelt*. Il ne s'agit donc pas tant, chez Binswanger, d'un « approfondissement » de l'analytique existentiale que d'un « encadrement » de celle-ci au sein d'une anthropologie, phénoménologique au moins dans son projet, par laquelle cependant l'analytique existentiale se trouve en retour *remaniée*. C'est dire combien le projet binswangerien, curieusement

---

12. Publié et édité par M. Herzog et H.J. Braun in *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, Asanger, Heidelberg, 1993. L'ouvrage a d'abord paru en 1942, en Suisse. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle Gf, suivi de l'indication de page.

méconnu jusqu'ici, est considérable, et rendu nécessaire, vraisemblablement, par le fait que Binswanger avait à rendre compte de son *expérience* de psychiatre, en laquelle les cadres de l'analytique heideggerienne se révélaient trop étroits.

De Heidegger, pour lequel il avait au reste la plus vive admiration, Binswanger garde cependant l'«esprit» : on verra, et telle est pour nous l'origine des limites de son anthropologie, qu'il n'y est pas plus question de la *phantasia* (malgré les apparences), donc du soupçon porté sur le fait que les attestations phénoménologiques puissent être *illusoires*, que dans l'analytique existentiale du Dasein. Cela se marque tout d'abord dans son analytique de l'Amour – ce pourquoi nous en parlons comme d'une *métaphysique* –, où la plupart sinon toutes les attestations sont précisément d'origine littéraire, sans qu'il vienne un instant à l'idée de Binswanger que l'Amour est le domaine par excellence de l'illusion, de cela où, le plus souvent, et d'autant plus dans le champ littéraire, « on se monte le coup ». Ou, pour le dire autrement, et de façon peut-être moins choquante, l'Amour n'est pas moins que la mort l'objet par excellence de l'*hyperbole*. Cette hyperbole va, nous allons le voir, nous poser les mêmes problèmes que l'hyperbole heideggerienne. «Il faut y croire», ou il faut «croire» Binswanger (et les écrivains qu'il cite abondamment) « sur parole », même s'il réserve systématiquement une place au soupçon et à l'illusion, mais ce sera seulement quand l'Amour se verra confronté à ou contaminé par le souci (de soi), c'est-à-dire, dans ses formes factices concrètes, par les différentes variations du « prendre par quelque chose », qui laissent intacte l'hyperbole première.

L'amour est tout d'abord, et cela vaudra, nous le verrons, la peine d'être repris, mais *autrement*, pour ainsi dire la forme la plus primitive de l'«intersubjectivité», où est censée se résoudre d'emblée la question restée pendante chez Heidegger, de l'argument ontologique « inversé ». Avec Binswanger, nous envisagerons la structure du Je-Tu (de «l'un-l'autre», *Einander*) dans ses trois noyaux essentiels: comme *spatialisation*, comme *temporalisation* et comme *formation imaginative* (*Einbildungskraft*).

La spatialisation de la structure est celle, in-finie (*endlos*) d'un «espace infini, *un* et indivisible, de *l'un-l'autre*, du *nous de l'amour*, infini, inépuisable et infondable»(Gf, 18), toutes les négations de ces adjectifs trouvant leur signification positive dans l'*intimité* (*Heimat*). C'est « toi qui es le principe suprême de la structure spatiale» (Cf. 20), et, « du fait que tu n'es pas sans que je sois, c'est *nous* qui *sommes* le principe suprême de l'espace »(Gf, 20-21). Autrement dit: «C'est seulement *parce que* Moi et Toi – en tant que faisant partie l'un de l'autre – *sommes* déjà "dans" le Nous, que je *suis* là-bas à *cette place* où tu es, que je puis être *là où* tu es, que là ou tu es peut "surgir" un lieu "pour moi", que ton devenir-être-là-bas, ton être-là-bas (et ton avoir-été-là-bas) peut "décider" de *mon* ici. L'"orientation factice" au sens de l'ici et du là-bas n'est ici *possible* que *sur la base* de la spatialisation (*Einräumung*) de l'Amour, la spatialisation de l'un-l'autre ou du nous en Amour. Cela doit vouloir dire [...] que le Dasein spatialise originairement le Là du l'un-avec-l'autre sans le détour par le monde et le soi. » (Gf, 21) Il ne faut pas partir du deux, mais de l'*un* de l'un-l'autre, qui s'ouvre *en tant que nous* comme Là du Dasein. Car «l'amour ne peut être compris ontologiquement comme quelque

chose qui relie l'un à l'autre deux individus étant pour soi [...], mais comme "ouverture" ou être-ouvert du Dasein pour son *être-un*, si l'on veut son *être-tout* dans la forme originaire du nous. Sans cette forme originaire du Dasein, l'état amoureux serait certes possible, mais ni la *communio* en amour, ni la "rencontre" en amour en général.» (Gf, 22) Le problème de l'espace prend une tout autre signification dans la mesure où il n'y est plus question des « places » occupées par l'un ou l'autre (de l'impénétrabilité mutuelle des corps), mais de cela que, « *là où* tu *es* "surgit" un lieu (pour moi), ce qui engendre « l'accroissement "sans limite" de l'espace propre (*Eigenraum*) par *adonner* (*Hingabe von*) de l'espace propre » (Gf, 22). Il en résulte en effet « une "profondeur" sans fond et une "ampleur" (*Weite*) remarquablement indéterminée, tout à fait familière aux amoureux, étincelante et brillante (*leuchtend*), en laquelle il n'y a absolument ni places ni positions et dès lors pas non plus de conflit pour elles, mais seulement le "bonheur" comme tel d'un "approfondissement" et d'une "amplification" incessantes. L'expression langagière pour cette spatialité est: *Moi et Toi*.» (Gf, 22-23) Il s'agit donc bien d'une *hyperbole*, dont on saisit aussitôt le caractère *métaphysique*. Mais il y a aussi, dans cette hyperbole, un argument ontologique qui s'amorce de la manière suivante:

> « [...] le Là de l'Amour et l'ipséité du Dasein comme Amour ne signifient pas ouverture du Là pour moi-même, mais, si nous pouvons tout simplement reprendre cette expression, ouverture du Là pour *nous*-mêmes, et [...] l'ipséité de l'Amour n'aboutit pas à l'ipséité relevant d'un Moi, mais à celle relevant d'un nous. Le Là du Dasein comme Amour est [...] "ouverture" par laquelle le Dasein (comme nous) est là pour *nous-mêmes*, pour "*Toi et Moi*", pour l'un-l'autre, et cela, à son tour [...] d'un coup avec l'être-là (*Da-sein*) du "monde" de l'un-l'autre.» (Gf, 25-26)

Autrement dit, et c'est capital, dans l'Amour, c'est le Dasein lui-même qui est un *nous*, et son ipséité est celle, non pas de moi et de toi, mais celle du nous. Audacieuse transposition, par Binswanger, que cette transposition de la structure heideggerienne du Dasein à l'*unité d'un nous*, donc à un *deux en un (Dasein)* qui est censé constituer, on l'a vu, le *tout* du Dasein. *L'idéal transcendantal*, ou plus rigoureusement *existential*, est ici celui, non pas de Dieu (au sens métaphysique) ou de l'aperception existentiale dans la résolution devançante, mais *celui du nous, du deux en un*. Il a cet avantage qu'en apparence, chacun des deux donne à l'autre, sans réserve, *tout* son être, ou que l'un ne *peut être* que là on est l'autre et réciproquement. Notons cependant, ce qui nous a fait écrire « en apparence », qu'il s'agit ici d'*être* et *non pas d'exister*, que l'ambiguïté n'est pas levée entre les deux, et que l'on pourrait tout aussi bien retrouver toutes les difficultés heideggeriennes de l'attestation dans une existence véritable *du nous* – existence factice – à la hauteur de son aperception existentiale. Serait-ce que Binswanger ne fût pas assez philosophe? Soulignons cependant déjà que pour lui cette attestation de la structure ontologique-existentiale du nous ou de l'Amour dans une existence véritable, quoique factice, de l'amour, sera irréductiblement contaminée par l'entrée-en-scène du souci, comme si le Dasein comme nous de l'Amour ne pouvait exister véritablement que par éclipses et le plus souvent *seulement être*. Comme si, donc, l'être-nous dans l'Amour était *le Dasein en son fondement même*, au-delà du pouvoir ne pas être et du pouvoir être qui y correspond. Cette conception est certes

grandiose, et non sans profondeur – on la retrouvera d'une toute autre manière chez Winnicott dans sa conception du giron maternel d'une « mère suffisamment bonne » dans les soins qu'elle donne à son bébé, et on verra, en son temps, comment il peut y en avoir, en effet, des attestations phénoménologiques au moins indirectes. Mais le problème est ici dans le point de départ par une hyperbole qui, un peu comme chez Heidegger, s'emporte dans son mouvement et a donc des effets « inflatoires » pour la pensée (sans parler de la phénoménologie). En effet, en ce qui concerne la spatialisation, ce fondement est *infini en profondeur et en ampleur* dans la mesure où, ouvert par l'hyperbole, il est emporté par son mouvement sans terme assignable, dont nous allons voir qu'il ne peut plus être celui de la mort, même comme possibilité de l'impossibilité. Cette situation aurait pour nous l'avantage de nous rendre au sublime, et donc à la schématisation, tout au moins jusqu'à son épuisement, si ce n'était que, pour Binswanger, l'infini en ampleur et en profondeur nous semble bien *donné originairement* et que, nous le verrons, l'imagination (*Einbildungskraft*) est un pouvoir « immédiat » de « schématisation » de l'infini lui-même, de statut très étrange (comme si l'idéal existential de l'Amour, équivalent architectonique de Dieu, « schématisait lui-même » en donnant naissance aux formes dans sa *Bildung*). Il n'y a donc pas, nous le verrons, le point d'arrêt kantien où l'épuisement du schématisme donne lieu au *sentiment* du sublime – chez Kant, le « Tu » est pour ainsi dire hors espace, et même hors spatialisation. C'est dire qu'avec le Dasein comme nous de l'Amour, ou comme idéal existential, nous risquons de retourner de l'argument ontologique inversé de Heidegger à l'argument ontologique classique, puisque l'*infinité* de l'Amour semble, comme l'infini de Dieu, également impliquer (dans ses plis) son existence. Ce qui rend ce risque inévitable, c'est, semble-t-il, et contrairement à ce qui se passez chez Heidegger, l'absolue positivité du fondement comme Amour, ou bien son infinité qui, au-delà de la mort, semble bien être celle d'un acte pur.

Voyons à présent ce qu'il en est de l'Amour du point de vue de sa temporalisation. Il va passer au-dessus de la mort (cf. Gf, 26). Et Binswanger déclare d'entrée que « la temporalité de l'Amour "surgit" de l'"éternité" du Dasein en tant que nôtre, de l'"éternel" nous » (Gf, 28). Il s'agit en fait d'une durée infinie, c'est-à-dire d'une forme temporelle « ne faisant pas de différence entre "instant" et "éternité" », donc aussi bien d'une « *durée éternelle* » que d'une « éternité *véritable* », d'une infinité correspondant à l'infinité de l'espace sous la forme de temps infini, et à l'intimité (*Heimat*) sous la forme de durée éternelle (cf. Gf, 37). Autrement dit :

> « L'intimité dans l'un-l'autre est la condition de possibilité pour que, là où tu es puisse "surgir" tout simplement un lieu (comme "séjour" de chaque fois dans cette intimité), indifféremment au fait que tu sois présent (*anwesend*) "dans la proximité" ou absent (*abwesend*) "dans le lointain". C'est sur cette indifférence de l'intimité de l'un-l'autre, non pas seulement à l'égard de *tout* lieu "dans l'espace", mais aussi de tout type de spatialité mondaine en général, que reposent ses déterminations négatives par rapport à la spatialité mondaine, à savoir l'absence de limites, l'insondabilité, l'incommensurabilité et l'inépuisabilité, en un mot son infini. Dans les termes de Hegel [...], nous pouvons désigner *cette* "infinité" de l'espace (comme celle du temps éternel) comme *mauvaise* infinité [...], et l'infinité de l'intimité de l'un-l'autre (comme

> aussi de la durée éternelle) comme la *vraie* infinité de l'Amour. C'est en elle que nous avons à prendre en vue l'apriori "de l'espace" et "du temps", et absolument de l'"ouverture" de l'*Amour*.» (Gf., 37)

Infini ontologique, donc, qui « éternise » la durée, qui fait de chaque instant un instant éternel, mais qui, la référence à Hegel en fait foi, ne peut se tenir par lui-même que par un *argument ontologique*. *L'intimité du nous* est bien aussi un *idéal transcendantal* (en plus d'existential, puisqu'un argument ontologique inversé n'est plus nécessaire que par méthode), quoique paradoxal, puisque c'est l'Amour qui l'effectue lui-même, par-delà la pensée. Cela revient plus loin dans le passage suivant :

> «[...] du fait que le *toi* comme aimé n'*es* que dans la mesure où *je suis* comme aimant, tu n'es jamais "toi seul" dans le en-vue-de-quoi de l'être-l'un-avec-l'autre dans l'Amour, mais *je* le suis *aussi*, *nous* le sommes *tous deux*.» (Gf, 62)

Chacun donne à l'autre l'être qui lui manque pour être, et cela, dans l'intimité pourtant positivement infinie du Dasein comme nous. Il ne peut, là, y avoir d'illusion, mais seulement l'hyperbole de l'*éros heauton auxon* plotinien, de l'«accroissement» infini de l'Eros, c'est-à-dire de son soi comme soi nôtre, indifféremment et indéfiniment en battements réciproques du nôtre comme mien et comme tien (cf. Gf, 65). Clignotements, si l'on veut, du Je et du Tu dans le Nous.

Cela, nous l'avons dit, indépendamment ou, tout au moins à distance de la rencontre *factice*, dans le monde, d'un Je et d'un Tu. Binswanger cite à cet égard une fort belle page de Hugo von Hofmannsthal, tirée de *Chemins et rencontres*, remarquable tant par sa profondeur que par son extrême subtilité. Lisons-la, avant d'aborder les commentaires que Binswanger en propose.

> «Mais il est sûr que l'aller, la quête et la rencontre relèvent de quelque manière des secrets de l'Eros. Il est sûr que sur notre chemin sinueux nous ne sommes pas simplement poussés en avant par nos actes, mais toujours séduits par quelque chose qui apparemment nous attend toujours quelque part et qui est toujours voilé. C'est quelque chose du désir d'amour, de la curiosité de l'amour dans notre progression, même quand nous cherchons la solitude (*Einsamkeit*) de la forêt ou le silence des hautes montagnes, ou une plage vide où, telle un frange d'argent, la mer vient mourir avec un bruit léger. À toutes les rencontres solitaires est mêlé quelque chose de très doux, qu'il ne s'agisse que de la rencontre avec un grand arbre se tenant solitaire ou de la rencontre avec un animal de la forêt, qui s'arrête sans bruit et nous regarde depuis l'obscurité. Il me semble que ce n'est pas l'embrassement, mais la rencontre qui est la pantomime érotique véritable et décisive. En aucun instant le sensible n'est aussi animé (*seelenhaft*), l'animé aussi sensible, que dans la rencontre. Ici tout est possible, tout est en mouvement, tout est dénoué. Ici tout tend l'un vers l'autre mais encore sans désir, un mixte naïf de confiance et de crainte. Ici est le chevreuil, l'oiseau, le mutisme animal, le purement angélique, le divin. Un salut est quelque chose de sans limite. Dante date sa "nouvelle vie" d'un salut qui lui a été adressé. Prodigieux est le cri du grand oiseau, la voix (*Laut*) rare, solitaire, d'avant le monde, dans le gris de l'aurore, des plus hauts sapins où la poule est quelque part aux aguets. Ce quelque part, ce qui là désire de façon indéterminée et pourtant avec passion, le cri de l'étranger à l'étranger est ce qu'il y a de formidable (*das Gewaltige*). La rencontre promet plus que ce que l'embrassement peut tenir. Elle semble, si je puis dire, relever d'un ordre plus haut des choses, de celui selon lequel les étoiles sont en mouvement, et les pensées se fructifient les unes les autres.» (cité in Gf, 73)

Moment de « grâce » que celui de cette rencontre, toute dans la *surprise*, c'est-à-dire dans ce que Maldiney nomme la transpossibilité, à laquelle, néanmoins, nous devons être transpassibles. En ce sens, l'Amour, et sa structure existentiale, est bien transpossible (et transpassible) à la facticité de l'existence. Moment sublime, aussi, puisque « tout y est possible, mobile, dénoué ». Moment délicat, très vite recouvert (pour Binswanger: par la structure du souci), qui est même positivement sublime en ce qu'en lui, je suis « réconcilié » avec le monde, et dans l'union intime du sensible et de l'animé, proprement *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*. Voyons comment Binswanger commente ce passage, qui, pour lui exprime de la façon la plus claire le « fait originaire » de la « Je-Tu-ité » du Dasein:

> «Le Dasein est en soi déjà rencontre aimante, indéterminée, c'est-à-dire sans limite, "dénouée", muette, séduisante, et non pas ouverture séparée dans un désir passionné et dans une confiance naïve de "Toi" pour "Moi" et de "Moi" pour "Toi" dans le Nous.» (Gf, 73-74)

Autrement dit, *il ne faut pas entendre ici* par l'Amour *l'amour-passion et fusionnel* de deux êtres l'un pour l'autre. Il s'agit précisément d'une structure ontologique-existentiale. Binswanger poursuit en effet aussitôt:

> «Et c'est seulement parce qu'il en est ainsi que je puis Te *trouver* et Te *choisir*, et toi Moi. Celui qui ne voit pas cela, qui ne voit pas que le se-trouver des amants et toute la plénitude et la durée de leur Amour n'est *possible* que sur la base de cette possibilité originaire de la rencontre amoureuse en général, ne pourra comprendre ni le sens supra-spatial, ni le sens supra-temporel, ni le sens supra-historique de l'être-l'un-avec-l'autre amoureux, ni en général l'altérité de son "monde" par rapport à celui de la préoccupation (*Besorgen*).» (Gf, 74)

Dès lors, cependant, par la sorte de « calque » transposé de la structure ontologique-existentiale du souci, au sens de Heidegger, à la structure ontologique-existentiale de l'amour, on se retrouve, comme nous l'avions pressenti, confronté au problème de son attestation phénoménologique dans le choix, l'élection amoureuse. Et c'est en ce point, nous le savons, que peut se glisser l'*illusion*. C'est ce problème que Binswanger touche dans la suite immédiate:

> « Que le Dasein soit en soi déjà rencontre amoureuse, cela veut dire que la rencontre amoureuse n'*est* pas tout d'abord dans la rencontre (*Zusammentreffen*) relevant du monde environnant et du monde commun, et dans la rencontre amoureuse avec le Toi déterminé, singulier de l'Amour, mais qu'elle *est* déjà comme "progression" vers le Toi "attendu", encore indéterminé, en tant que devenir-séduit par "Toi" et que quête du « Tien ». La "curiosité" de cette progression n'est pas à confondre avec la curiosité toute mondaine du On [...], mais est au contraire rassemblement du multiple comme "cœur" et quête de l'*Un*, en laquelle le Dasein comme *nous un* peut se *retrouver* et se *choisir* comme nous. De là le moment du silence et de l'être-seul (*Einsamkeit*) d'une telle quête et celui de l'inséparabilité de l'animé et du sensible. Car ce qui, ici, en aimant, en devenant « séduit", est en quête, découvre par la sensation (*aufspürt*), sent (*spürt*) et est senti, est le Dasein "tout entier", c'est-à-dire le Dasein en pleine possession de *toutes* ses *possibilités*, de ses "dénouements" (*Aufgelöstheiten*) ou de ses "mobilités". Si *cette rencontre* (*en quête de Toi dans tout*) – par exemple dans l'absence de limite du salut – est la pantomime érotique décisive et véritable [...], cela veut seulement dire à son tour que "*coïncident*" ici la rencontre et la rencontre originaire, c'est-à-dire la rencontre du nous "originaire" en tant que trouver et choisir, la quête "immanente au Dasein" du Toi

inconnu en général et la découverte et le choix de Toi, du Tien-un ou de l'Un *déterminé*, et par là de *Nous-deux* et de *Nous-en-général* ; la rencontre des amants comme amants est précisément cette unification "par éclairs", étrange et étrangère (*unheimlich*), bouleversante, en cela parente du *tremendum* religieux, qui retourne, qui est ravie, dérobée, unification de la rencontre du nous en quête ("voilée") et de la rencontre qui trouve ou qui choisit ("dévoilée") avec un comme l'*Un* animé. [...] Tu ne peux te dévoiler ou te manifester comme cet Un aimé et aimant, et je ne le puis comme cet Un aimé et aimant, nous ne le pouvons donc comme ces aimés et aimants que dans la rencontre, parce que le Dasein est déjà en soi rencontre amoureuse du "nôtre en général", ce qui signifie cependant rencontre "voilée", *quête* ou *ardeur infinie (Sehnsucht)*. Par cette quête ou ardeur infinie, nous ne devons pas comprendre une ardeur (*Sehnen*) du Dasein comme chaque fois mien, mais [comprendre] l'ardeur infinie et la réponse qui lui revient à partir *du* Dasein pur et simple, le Dasein comme nous encore indéterminé ou "voilé". » (Gf, 74-75)

Il valait la peine de lire ce passage en entier, car bien des choses y sont en jeu. Reprenons point par point. On y retrouve bien un parallèle transposé de ce que Heidegger avait déployé, a propos du souci, dans *Sein und Zeit*. Binswanger commence par distinguer la rencontre amoureuse comme structure ontologique-existentiale, toute dans la quête ou la progression (décrite selon lui par Hofmannsthal), de la rencontre *facticielle*, au monde, de deux individus. Cette quête est quête du Dasein dans son tout comme unicité du nous. Le Dasein, fût-il dans le silence de l'être-seul, est en quête de son idéal transcendantal-existential, non pas comme moi, ou comme toi, mais comme nous : c'est le *nous* qui est originairement, dans l'Amour, en quête du *nous*. Et cette quête est *curiosité* (*Neugier*). Elle est d'abord attestée par cette sensation très étrange qui surgit, sent et est sentie (le terme allemande est *spüren*), et qui sans être elle-même une *Stimmung*, correspond, structurellement, à la *Stimmung* heideggerienne de l'angoisse : c'est ce que la « description »d'Hofmannsthal rend bien : dans l'être-seul, c'est l'*Un-nous* du Dasein qui, pour ainsi dire, se « pressent » et se « sent », c'est l'être en compagnie de « *quelque* un » encore voilé, inconnu et indéterminé, qui fait un avec l'être-seul dans l'*Un-nous*. Que celui-ci soit le tout du Dasein (donc l'idéal transcendantal-existential), c'est attesté pour Binswanger par le fait que le Dasein y est caractérisé comme « en pleine possession de toutes ses possibilités », celles-ci n'étant pas les possibilités factices d'exister du moi (singularisé par la mort), mais précisément celles du *nous* dans la rencontre amoureuse *factice* (déterminée) de Moi et Toi. Mais ici comme chez Heidegger, *qu'est-ce qui décide* de cette dernière où il y aurait, comme chez Heidegger, coïncidence de la structure ontologique-existentiale et de la facticité existentielle – à condition de corriger Binswanger sur le fait que le pouvoir-être du Dasein comme Un-Nous ne peut « posséder » toutes ses possibilités, ce qui le ramènerait simplement à un idéal *exclusivement* transcendantal ? Rien d'autre que le « *blitzartig* » de la rencontre effective factice, qui se fait sur le fond de l'aperception existentiale-transcendantale, dans la découverte et le choix mutuels du Moi et du Toi au sein de l'Amour, donc dans l'instant (éternel pour Binswanger) où l'on pourrait penser, s'il n'y avait l'éternité de l'instant, qu'il y va aussi du « destin amoureux », indifférent au temps et à l'espace du monde. Cette rencontre effective factice dévoile donc ce qui était resté voilé dans la quête, et

tombant comme un « coup de foudre » (est-ce bien cela ?), elle est *unheimlich* (depuis la facticité), bouleversante, ravissante et arrachante. Par là enfin se révèle aussi que la quête, dont il faut remarquer que rien ne lui correspond comme résolution, et même comme résolution devançante, est en réalité *Sehnsucht*, que nous traduisons faute de mieux par *ardeur infinie*. Comme si, à l'instar du « mythe » platonicien, le *Nous originel, divisé* (ici, nous le verrons, par le souci), était pris par l'ardeur infinie de *se retrouver*. Et finalement, la *Sehnsucht* est l'équivalent de « l'appel de la conscience » heideggerien, ardeur infinie du nous en toi et moi, de l'Un-Nous. Comme si nous en étions toujours déjà exilés comme hors de l'*Unheimlichkeit* de l'Un-Nous, livrés à la *Sehnsucht* sans objet qui seule témoigne de celui-ci, puisque, on l'a vu, l'Un-Nous est originairement *Heimat*, intimité. Mais intimité ontologique-existentiale.

Il nous faut encore réfléchir cette situation et poursuivre le parallèle avec la mise en œuvre heideggerienne, et ce, jusqu'à la nôtre, qui a été celle du *daimon*, de ce qui est censé « décider » de l'accord entre la rencontre amoureuse factice et l'Un-nous existential. Et tout d'abord, il faut réfléchir le rapport, qui va se montrer conflictuel, entre la structure ontologique-existentiale de l'Amour et celle du souci. Binswanger revient à maintes reprises sur la question. Par exemple :

> « [...] ici le Dasein *supra-temporalise* (überzeitigt) et *supra-spatialise* l'être-à-la-fin avec *ses* formes de temporalisation et de spatialisation dans le "temps" comme éternité et dans l'"espace" comme infinité, en un mot dans la *supra-mondanéité* de l'*intimité*. En d'autres termes : en tant qu'amants, nous nous "tenons" aussi bien dans l'éternité que dans le monde du souci, même si plus proches du fondement de l'être que de l'être et du temps "de ce monde" (de la préoccupation). » (Gf, 86)

Mais Binswanger poursuit aussitôt, manquant le passage, ici nécessaire, de la « puissance » comme *Potenz* à la puissance comme *Macht* :

> « De là tirons-nous bien la force et la puissance (*Macht*) de l'Amour contre la "résistance du monde sourd", c'est de là que l'Amour pur et simple a son caractère créateur (*schöferisch*) ("accroissant lui-même"), de là devient-il la source invisible de toute vraie "productivité" (pratique, artistique, scientifique). » (*Ibid*.)

Ce pouvoir créateur, nous le verrons, est celui de l'imagination, non pas cependant comme *phantasia*, mais comme pouvoir de *Bildung*, comme *Einbildungskraft*, « schématisme » en un sens qui, nous l'avons signalé et nous le verrons, est cependant étrange parce que détourné. Il trouve, selon Binswanger, sa source dans l'hyperbole même de l'Amour, où, « magiquement », la *Potenz* se transpose architectoniquement en *Macht*. Mais celle-ci n'est pas à comprendre au sens que lui a conféré Heidegger :

> « [...] vu depuis le monde du souci, l'Amour est *perte de temps*, *non-résolution* et *non-instantanéité* ; car il ne *passe* jamais dans la situation (finie), mais se tient seulement *en tant que situation*, non résolu pour la situation, résolu dans et pour le présent de l'instant *éternel* temporalisé depuis aucune fin et aucun commencement ; *cet* instant ne donne rien à *dé*-cider, bien plutôt le Dasein est-il toujours déjà décidé pour l'intimité du cœur, *perdant*, dans cet être-décidé, factuellement "le temps". L'instant de l'Amour ne connaît que l'éternité, c'est elle que nous devons "servir". Ce service, cependant, n'est pas préoccupation de quelque chose, mais changement. » (Gf, 96)

Le service est celui de l'Eros en son hyperbole (auto-accroissement), et il n'y a pas ici de résolution devançante (cf. *Ibid.*) puisque, dans l'éternité de l'instant, il n'y a *rien à devancer*, ou puisque le « pouvoir » (*Potenz*) de l'Amour est d'emblée possibilité toute positive de la possibilité. Finalement, donc, l'attestation phénoménologique de l'Amour est dans une sorte d'«état de grâce», toujours déjà « attendu » dans l'ardeur infinie, mais survenant toujours *inopinément* dans sa *totalité*. Il est donc contraire à sa nature de s'y résoudre, et encore moins d'en décider. Sa puissance (*Macht*), quand elle survient, fait certes que le Dasein est à son service, mais celui-ci, encore une fois, est celui de l'*un-Nous*, de l'intimité perdue mais retrouvée dans sa pleine positivité, au sein, pour ainsi dire, du don absolu et réciproque de l'un à l'autre. Là encore, et à nouveau, « il faut y croire », et prendre à la lettre, comme le fait Binswanger, les témoignages littéraires, les « croire sur parole ». Il n'y a pas, ici, l'ombre d'un soupçon qu'il pourrait ne s'agir là que de l'*illusion transcendantale* engendrée par l'ascension ou la descente « sur place » de l'*hyperbole* – le fait que l'amour est la situation par excellence où l'on se « monte le coup » est en quelque sorte lui-même mis sur le compte de l'hyperbole.

Ayant souligné, ailleurs (Gf, 131-132), le rôle effrayant de la puissance (*Macht*) dans l'analytique existentiale heideggerienne, Binswanger en vient au rôle qu'elle peut jouer dans la structure de l'Un-nous de l'Amour :

> « Demandons-nous quelle "idée" se trouve à la base du projet d'être du Dasein comme *Amour*, il est alors sûr que c'est très peu l'idée de la puissance. L'amour ne veut pas régner et ne pas se rendre maître ni du Dasein propre, ni du tien, ni du nôtre. Certes l'"amour" *combat*, et le se produire de ce combat a son historicité (mondaine) ; mais ce qui combat en lui et devient historique n'est pas l'Amour lui-même, mais le souci (fini), pour lequel il y va du maintien ou du sauvetage d'un amour fini ; certes l'"amour" *souffre* (*leidet*), et le se-produire de cette souffrance a son historicité (finie) ; mais celui qui souffre dans l'amour et devient historique, est à nouveau l'homme comme en souci, et en souci de la consistance (*Bestand*) finie de l'Amour. Certes, nous parlons d'une *victoire de l'amour*, mais là où l'"Amour" est vainqueur dans un combat-de-puissance fini et où cette victoire "devient historique", il vainc en vertu de la puissance finie du souci "liée avec lui". Là ou l'Amour comme tel souffre, combat, vainc, le combat, la souffrance et la victoire acquièrent un tout nouveau sens (...). Dans ce ("nouveau") sens, l'Amour au sens du souci peut souffrir et succomber, mais vaincre au sens de l'Amour lui-même, [tout comme] il peut vaincre au sens du souci, mais disparaître au sens de l'Amour lui-même. Naissance, mort, dette, conscience (*Gewissen*) ne constituent pas pour l'Amour des frontières de sa "puissance", et cela précisément parce que sa "puissance" n'est pas puissance au sens du souci, mais pas non plus, parce qu'il serait la contrepartie de la puissance, quelque chose comme de la faiblesse ; tout au contraire, ce qui "aide" l'Amour *en tant qu'Amour* "à la victoire" est quelque chose qui repose "au-delà" de l'opposition de la force et de la faiblesse, dans une structure tout autre du Dasein. Cette structure ne connaît pas l'opposition de la victoire et de la défaite, du bonheur et du malheur, de la douleur et de la joie, même de la vie et de la mort. Ces opposés "coïncident" dans l'instant éternel de l'Amour au sein de la dialectique érotique [...]. » (Gf, 132)

Donc, ce qu'il faut retenir de ce passage, où Binswanger envisage la *contamination* de la structure de l'Amour par la structure du souci, est le fait que, dans l'exister factice, les deux structures jouent nécessairement (et fatalement) ensemble, et cela, tout à la fois fait qu'à proprement parler l'Amour n'a *pas de*

puissance, n'est pas fait pour dominer ou pour régner, pour s'emparer du Dasein, sinon en «empruntant», pour ainsi dire en sous-main, quelque chose de la puissance du souci – mais alors pour le meilleur et pour le pire, aussi bien pour sa perte que pour sa victoire, et il est vrai qu'alors il peut être envisagé comme «destin» où la fidélité est non moins redoutable que la trahison –; le fait, en écho à l'hyperbole métaphysique, que l'Amour est une sorte de *coïncidence métaphysique des opposés*, où est censée se jouer, selon Binswanger, toute une dialectique. Et cela, on le comprend, rend d'autant plus *instable* toute attestation phénoménologique possible de l'Amour dans l'exister factice, c'est-à-dire toute attestation de l'*abandon réciproque*, non seulement de Moi à Toi et de Toi à Moi, mais aussi de Moi et de Toi en l'Un-Nous.

À la «singularisation héroïque» du Dasein par un néant surpuissant dans *Sein und Zeit* (cf. Gf, 133), où le fondement, nous l'avons vu, est sans jamais exister (sinon dans le destin qui insiste dans la répétition des instants décisifs), Binswanger oppose l'Amour comme fondement du Dasein en tant qu'Un-Nous:

> «Le "fondement" n'a pas ici le caractère du "négatif" *dominant (beherrschen)* l'existence, la plaçant devant son non-être et ne pouvant être surmontée que dans le devenir historique, mais celui du "positif" *s'offrant* au Dasein, le *séduisant* et *l'accueillant* (empfangen); ce fondement n'est pas la néantité qui est à *surmonter* dans le combat du devenir historique, mais l'"assise" de l'intimité au sein de laquelle le Dasein pénètre dans l'instant éternel de l'amour.» (Gf, 133)

Fondement «érotique» positivement sublime (mais sans le moment «négatif» de l'épuisement de l'imagination), encore une fois – par opposition à la négativité heideggerienne de la mort –, en ce que, par-delà la vie et la mort, il m'a toujours déjà accueilli, s'est toujours déjà offert à moi, m'a toujours déjà séduit, «continue» de le faire, et ce, au-delà de l'Un-Tu factice, dans l'Un-Nous originaire. Nous nous reprenons à penser au passage cité d'Hofmannsthal. Il se pourrait que le pouvoir-être positif du Dasein, en quelque sorte mis en demeure par la possibilité de la mort dans *Sein und Zeit*, trouve ici *l'une* de ses sources (il convient cependant d'être prudent). Toute la question n'en demeure pas moins de savoir si cet Un-Nous positif, où je puis être seul (*einsam*)[13] quoique toujours «en compagnie» (sans basculer donc *eo ipso* dans le solipsisme existential heideggerien), si ce fondement comme *Potenz*, d'une part peut se transposer en idéal *existential* (n'existant que par le croisement de l'ontologique-existential et du factice existentiel), d'autre part, en l'admettant, si cet idéal existential est bien distinct d'un *idéal transcendantal*. Ces deux points sont rendus difficiles par la positivité absolue du fondement, et par son passage entier, s'il est attestable autrement que par l'hyperbole littéraire, dans l'état amoureux factice de deux êtres, où l'idéal peut exister, mais dans l'instant éternel susceptible de le faire se retourner, du fait de sa positivité *entière*, d'idéal existential en idéal transcendantal, donc de faire revenir l'argument ontologique à son sens classique (comme s'il suffisait de «croire aimer» pour aimer, de s'emporter dans l'hyperbole de l'Amour pour accéder au Dasein

---

13. Au sens où l'entend Winnicott dans son étude «La capacité d'être seul» (1958), traduite par J. Kalmanovitch in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, 2e éd., Payot, Paris, 1989, pp. 325–333.

comme Un en deux). Ce serait alors, en effet, une transgression de l'idéal en quelque sorte purement existential de Heidegger (où c'est sa négativité par rapport à l'exister factice qui le garde de « passer » entièrement à cette dernière). En d'autres termes : *la question de la facticité de l'existence est-elle aussi intraitable qu'il le paraît sans le recours subreptice à l'idéal, fût-il transcendantal* (Husserl), *existential* (Heidegger), *ou, peut-être, les deux à la fois* (Binswanger) ? Avec cette question, nous touchons en fait la question ultime de toute cette section de notre ouvrage, et dont une autre formulation encore serait la suivante : *faut-il quelque part un argument ontologique, même inversé pour penser la facticité de l'existence* ? Car nul doute qu'il y en a aussi, un, quoique double, donc très équivoque, chez Binswanger, puisqu'il faut passer, chez lui aussi, de la conception, en apparence très dogmatique (mais l'était-elle moins chez Heidegger ?), en fait hyperbolique, de l'existential de l'Amour dans l'Un-Nous, à l'être, et même à l'attestation existentielle, cette fois en droit pleinement positive, de cette structure. L'hyperbole, ici, est coextensive de la mise en œuvre de l'argument ontologique en ses deux sens. Cette mise en œuvre ne l'était, et au sens classique chez Descartes, comme hyperbole, que pour *répondre*, ultimement, à l'hyperbole première du *doute*, dont on ne peut pas dire, au vu de l'argument du malin génie, qu'elle était homogène à la première, et ce point est capital puisqu'il n'ouvre à rien d'autre qu'à la phénoménologie. En celle-ci, cette mise en œuvre n'opérait, chez Husserl, qu'à la manière d'une métaphysique *problématique, post-phénoménologique*. Par là, ce qui s'était insinué comme soupçon, à la fin de notre étude de *Sein und Zeit*, que le fondement, chez Heidegger, était peut-être la trace effacée de la *Leiblichkeit* (infigurable) du *Leib* et du *Phantasieleib* (pareillement infigurables), se réinsinue ici : l'intimité de la *Heimat* dans l'Amour est peut-être, nous le pressentions déjà, la première « figuration », « en creux », de cette trace effacée, dans la première « figure » (les guillemets phénoménologiques viennent de ce qu'il s'agit d'une *Darstellung* « à vide » de l'infigurable) de la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, dans *l'Un-Nous* du *giron maternel*, du « rapport » de la « mère suffisamment bonne » à son nourrisson (pour reprendre les expressions de Winnicott), et dont l'attestation phénoménologique ne peut être que « négative » (dans les pathologies) ou indirecte.

Il nous reste cependant encore, pour en arriver là (la question est cruciale puisqu'elle inclut la question du schématisme encore non débattue), à examiner comment, chez Binswanger, la structure ontologique-existentiale de l'Amour s'atteste aussi dans les pouvoirs de l'imagination, et plus particulièrement de l'*imagination formative* ou *productive*. Il y a, selon Binswanger, une *imagination de l'Amour*, qui est sa « connaissance », « grosse d'images » (*bilderträchtig*) (Gf, 105), à propos de quoi il précise en note (*ibid.*) :

> « Cette grossesse d'images est à la fois un *dis-tribuer-de* (Aus-Tragen von) et un *aspirer à* des images (imaginations), un "appel de formes (*Gestalten*) dans le Dasein" [...] Mais n'oublions pas, *tout d'abord*, que l'*imaginatio* de l'Amour ne distribue pas simplement des images et n'aspire pas simplement à elles, mais aspire *dans* ces images à "extérioriser" son être vrai, *ensuite* cependant qu'ici [...] nous ne faisons passer devant nous que des images ou des formes dans le médium du *langage*, la formation (*Bildung*) *poétique* (dichterisch) au sens le plus large du mot, mais que l'imagination de l'Amour peut aussi

> s'extérioriser dans des formes, des couleurs et des sons, dans des "figures" (*Gestalten*) ou des imaginations plastiques, picturales et musicales. La pure surabondance de l'Amour ne connaît donc pas de monde au sein d'une totalité de tournures (*Bewandtnisganzheit*) finie, mais dans toute figuration d'image (*Bildgestalt*) finie, singulière, petite, elle extériorise son infinité interne, son inépuisabilité ou sa plénitude. »

Il s'agit donc bien, avec les « imaginations » de l'Amour, de l'extériorisation de son être-vrai, par conséquent aussi de son attestation phénoménologique. Et, ce qui est pour nous capital, cette « extériorisation » l'est *en langage*, et ce, en son sens le plus général puisqu'il inclut en fait tout ce qui relève de la « plasticité » de la « pensée » (depuis la poésie jusqu'à la musique en passant par la sculpture et la peinture). Même s'il y a, semble-t-il, ici, rabattement du langage au registre esthétique, cette généralisation, qui va pour nous jusqu'à toute temporalisation en présence (sans présent assignable) de sens, est digne d'être prise en considération et interrogée quant à son statut. En tout cas, ce qui est non moins intéressant pour nous est le fait, souligné en finale, non seulement que l'Amour reste étranger, en sa surabondance, au monde d'usages de la *Zuhandenheit*, mais surtout qu'en toute figuration de sa « plastique », *l'infini est chaque fois dans le fini*. C'est ainsi que, comme l'explique Binswanger dans le corps du texte, la « connaissance de l'Amour » (dans l'imagination) tout à la fois intuitionne des « essences ou des idées » et « est heureuse des faits » (Gf, 105), car « elle voit la multiplicité dans l'unité et l'unité dans la multiplicité », « le singulier dans le Tout » et « le Tout dans le singulier » (*ibid.*) – quoique, nous le voyons, il ne s'agisse pas ici de variations eidétiques au sens husserlien, mais plutôt de « manifestations » plastiques et mobiles de l'idéal *transcendantal*. Ainsi par exemple :

> « [...] le Tout et le singulier, l'unité et la pluralité, l'essence et le fait, elle (scil. cette connaissance) les nomme d'*un* mot : Toi. Ton rire [...] n'est pas une partie de Toi, mais tu es ton rire ! Ton salut, ton verbe, ta démarche, ta silhouette, ton histoire, ton faire, ton œuvre, tu l'es ! Tout discursif *pur* comme tout intuitif *pur* sont étrangers à la connaissance de l'Amour : car elle ne *distingue pas* entre factum et *eidos*. Tu n'es ni une idée ou une "pure" essence (= eidos) ni un simple fait, [...]. » (*Ibid.*)

Passage curieux d'un strict point de vue husserlien, car en rupture avec sa méthode phénoménologique-éidétique. Passage aussi où l'on peut relever sur le vif, et en même temps, l'opération de l'argument ontologique dans *les deux* sens, du factice existentiel à l'ontologique existential et de celui-ci en celui-là, selon, donc, une *double subreption* qui permet, comme chez Hegel, d'assimiler les contraires, dans le « à la fois » et le « ni...ni ». Curieuse reprise, presque hybridation de l'une par l'autre, de la métaphysique classique *dans* la métaphysique heideggerienne du Dasein. Et cependant, de manière de prime abord paradoxale, et à la condition de considérer, comme nous le suggérons, le Dasein comme la trace désincarnée de la *Leiblichkeit*, il y a, dans tout cela, qui est en partie attestable dans l'« état amoureux », quelque chose de juste du point de vue phénoménologique : y et *concrètement* en cause, en effet, du point de vue phénoménologique, la *Leiblichkeit* de la rencontre, mais la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, par-delà l'esthétique. Peut-être commençons-nous à toucher au point d'articulation entre facticité (ici du Toi) et interfacticité (du Moi et du Toi). Peut-être l'infini

binswangerien de l'Amour est-il la trace effacée de l'interfacticité transcendantale, elle-même irréductiblement « *leiblich* », mais aussi irréductible à l'eidétique.

Binswanger revient plus loin sur la surabondance et la plénitude du Dasein (l'Un-Nous) dans l'Amour et sur son articulation à l'imagination. Cela communique avec la pleine positivité ontologique-existentiale du fondement (du pouvoir-être) dans l'Amour, en vertu de laquelle la transcendance de l'Amour (dans le fondement) « *ne se retire pas* « dans ce qui est chaque fois sa possibilité factice d'exister (cf. Gf, 139). De celle-ci, donc, l'Amour ne se soucie pas (*ibid.*) : absolument généreux, pour ainsi dire, il se donne sans réserve, tant du moins qu'il n'est pas « contaminé » par l'aperception existentiale du souci (*Sorge*). Autrement dit :

> « L'Amour ne se *fait* "aucun souci" (*Kummer*) pour la *réalité effective* des possibilités de son élan (*Schwung*) et de sa saisissabilité dans le monde (du souci [*Sorge*]), il ne se fait aucun souci (*Sorge*) pour le caractère obligatoire de ses "projets" dans le domaine d'existence du Dasein (en souci) ; il est cependant *immédiatement et tout à fait sûr* du caractère obligatoire de son élan. Sa surabondance consiste précisément en ce qu'il *n*'est *pas* (seulement) maître et possesseur dans le retrait, comme le souci, mais [l'est] (déjà) dans le *pur* surabonder. C'est là-dessus que repose le "plus" transcendantal de l'amour par rapport au souci et son insaisissabilité par le souci, mais pareillement aussi son estimation (*Beurteilung*), du côté du monde du souci, comme "moins" transcendantal, à savoir comme "simple imagination" (*blosse Einbildung*). Mais l'Amour est plus que "simple imagination". Dans la transcendance comme pur débordement (*Ueberschwung*) se temporalise la supra-temporalité ou l'éternité du Dasein comme *surabondance*. Se débordant lui-même, le Dasein ne "vole" pas au-dessus du sens, d'"*autant plus* " se tient-il plutôt *dans* l'être! Mais à l'opposé du dépassement (*Ueberstieg*) qui se retire du souci [...], le pur débordement de l'amour se *met en forme* [par imagination] (*sich* einbilden) l'être fini comme infini, de telle sorte que prend son sens [...] anthropologique le mot de Talleyrand : "*L'Amour est une réalité dans le domaine de l'imagination*".[...] Si nous comprenons [ici] l'*imagination* comme un mode transcendantal du Dasein, "ouvrant » la réalité (*Realität*), et si nous comprenons par là l'*unité transcendantale* de la *phantasia* ("caractère d'image"), de la *manifestation de réalité*, et de l'*information* (*Einbildung*) – au sens de *s*'in-former "confiant" du Dasein comme infini dans l'être fini –, la "réalité de l'Amour" – puisque le plus reel (*das Realste*) de "notre" Dasein – demeure aussi préservée comme "imagination", et nous parvenons seulement à une compréhension ontologique de la *fantasmagorie* de l'Amour (F. Von Baader) et de la *magie* du nous "surgie" de la plénitude du Dasein. » (Gf, 139- 140)

Ce qui s'articule ici, ce sont le mouvement hyperbolique de l'Amour et l'imagination, par là aussi *hyperbolique*, le passage de son « moins » au sein de la structure du souci à son « plus » dans la structure de l'Amour, plus qui s'accroît hyperboliquement lui-même jusqu'à englober « le plus réel de notre Dasein », c'est-à-dire du Dasein comme Un-nous. De là vient, selon Binswanger, que l'amour est cela où, par excellence, comme nous l'avons dit, « on se monte le coup » : l'amour découvre, manifeste ou révèle ce maximum absolu de réalité (qui est un peu comme une sorte de quantum absolu, quoique non spatial, qui évoque à nouveau le sublime kantien). Il appartient donc au souci de déprécier l'amour, de le soupçonner ou de le suspecter comme « imagination » et même comme pure (ou simple) imagination (fictive), alors que, tout au contraire, c'est lui, dans son excès, sa surabondance, son débordement que rien n'arrête (infini), qui se tient *dans l'être* – mais dans l'être du Dasein, dans son fondement comme Un-nous. C'est lui

qui, par sa générosité absolue, se met en forme, en « plastique » de la « pensée », dans le fini qui par là paraît comme infini. Réalisant la coïncidence des opposés, l'Amour, dans sa connaissance par *Einbildung*, est à la fois *phantasia*, manifestation de réalité (ontologique-existentiale) et mise en forme, nous le verrons, par synthèse du fini et de l'infini. L'*imagination* devient ainsi un « mode transcendantal du *Dasein*. » Mais elle est, nous le comprenons déjà, plutôt *Einbildungskraft* (cf. Gf, 140), c'est-à-dire, en fait une sorte (étrange) de *schématisme* transcendantal de l'infini dans le fini, ou le fini des « images » incarne l'infini de la surabondance infinie qui s'y atteste. Un tel texte a évidemment de quoi rendre perplexe, puisque l'hyperbole métaphysique de l'Amour se convertit pour ainsi dire dans l'hyperbole non moins métaphysique de l'«imagination » où, en fait, la *phantasia* se voit *complètement subordonnée*, voire absorbée. Il n'y a plus de place, ici, pour le fictif ou la fiction (cf. *ibid*), pour le *Phantomleib* – et cela n'ira pas sans rejaillir sur la conception binswangerienne du *Leib* –; donc il n'y a plus de place pour le *soupçon* ou *l'illusion*, lesquels seront relativisés en étant cantonnés à la sphère du souci. On en arrive à cette étrange tautologie (symbolique) que si l'Amour est, il existe *tout entier* et sans réserve, *immédiatement* en rapport avec son aperception existentiale-transcendantale, comme temporalisation, dans l'éternité du Dasein en tant qu'Un-nous, de « quelque chose » qui est plutôt forme (*Bild*) qu'image (*Bild*), et qui ferait, en effet, de ce schématisme, s'il a un statut phénoménologique, quelque chose de fort étrange (portant à lui seul toute l'énigme de la médiation, voire des médiations[14] entre le fini et l'infini).

C'est là, proprement, pour nous, que réside l'*illusion transcendantale* de cette métaphysique de l'Amour. On peut la relever dans le glissement qui s'insinue dans l'interprétation binswangerienne du mot de Talleyrand, à l'esprit trop aiguisé pour « y croire ». Ce mot veut plutôt dire que l'Amour n'est une réalité que pour ceux qui « y croient », qui « se montent le coup » dans l'imagination, et cette « réalité », vécue et parfois partagée par les amants, l'est *dans* l'imagination, c'est-à-dire parfois dans la *Phantasieleiblichkeit*, mais plus souvent dans la *Phantomleiblichkeit*, dans la fiction, prise pour la réalité, de l'imagination qui « se monte le coup ». Le mot de Talleyrand, comme au reste la plupart de ses « mots », est une ellipse, une « proposition » en forme de paradoxe, qui comprend *les deux* interprétations, difficiles à discerner du dehors, de la part de ceux qui ne sont pas ou n'ont pas été amoureux. Il est caractéristique, et tel est le glissement, que Binswanger passe de cette « réalité » *dans* l'imagination à la « réalité » *du Dasein* comme Un-Nous, qui est censée être plus large et plus profonde que celle qui peut poindre dans l'imagination. Bref, pour que l'Amour existe dans le fini comme Amour qui est dans le fini, il faut une « confiance », une « foi » (*Glaube*) et un *don* absolus, c'est-à-dire un *argument ontologique*, qui joue, par surcroît, *au double sens*, puisque l'Amour est entièrement positif : au sens inversé, heideggerien, de *l'idéal existential*, et au sens, classique, de l'*idéal transcendantal*. Nous comprenons déjà, comme première conséquence, que ce qui, seul, pourra délivrer de cette hyperbole où il n'y a plus d'illusion possible, donc que ce qui, seul, pourra nous ouvrir à l'infini comme

14. Cf. nos *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*

interfacticité transcendantale, sera l'*émancipation* de la *phantasia* par rapport à l'imagination, et de là, en retour, l'*einancipation* de l'*imagination* par rapport à l'*Einbildungskraft* – c'est-à-dire cela même que, nous l'avons montré dans *Phénoménologie en esquisses*, Husserl avait amorcé. C'est par là seulement, en effet, que la fiction, le doute, le soupçon pourront s'insinuer jusqu'au cœur même de l'Amour, non pas parce qu'ils relèveraient de la structure du souci, mais parce qu'ils seraient du même registre que l'Amour lui-même comme existential, en tant que celui-ci est aussi emporté par son hyperbole *jusque dans la fiction de lui-même*, et parce qu'il s'agit là d'une toute autre négativité – c'est celle du fictif – que de celle de la mort (et par les médiations que l'on sait, du souci). Ce sera pour nous l'occasion de voir qu'au registre de l'interfacticité transcendantale, la surabondance n'est pas seulement celle, pour ainsi dire « intensive » (affective) de l'Amour, mais aussi celle, pour ainsi dire « extensive » *du langage*, des sens, amorces et avortons de sens, mais aussi des *phantasiai*, tous *en prolifération*. Il en ressortira qu'au fond, l'Un-Nous en est une forme de *condensation symbolique*.

Il y a cependant déjà quelque chose de l'interfacticité dans l'Amour. Plus loin (Gf. 157), Binswanger précise, en continuité cohérente, que « la surabondance de l'Amour déborde aussi bien la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) qui relève du sensible que la conscience d'idée non sensible ». Le nous de l'Amour ne met pas en jeu une conscience mais l'être du Dasein comme *nous*. Dès lors « image » et « idée » ne sont ni image-copie (*Abbild*), ektype, ni pensée, archétype, mais de l'être effectif[15]. Par là :

> « Je ne t'in-forme (*einbilden*) pas seulement en moi, mais avant tout tu t'in-formes – avec chaque regard, chaque parole – en moi (et réciproquement). Le nous dans l'Amour est geste (*Wink*), salut, appel, adresse et embrassement du Dasein avec lui-même, en un mort : *rencontre*. Cette rencontre peut tout aussi peu être unilatéralement "provoquée" et planifiée qu'être imaginée (*erdacht*) et "représentée" ; elle est – en tant que rencontre originaire tout aussi bien qu'en tant que rencontre factice du Tu – cadeau de Dasein à lui-même : *grâce*. » (Gf, 157)

C'est donc du sein même de l'intimité (*Heimat*) infinie et éternelle que l'in-formation (*Einbildung*) est à la fois imagination et pensée, à la fois ontologique-existentiale et factice existentielle, où, quoi qu'en dise Binswanger, les deux versions de l'argument ontologique *se recroisent* subrepticement. Cet entrecroisement lui-même est une autre figure de l'hyperbole où chacune des deux versions s'entretient, se relance depuis l'autre, et ce, à l'infini. L'*Einbildung* est connaissance de l'être, c'est-à-dire du fondement, sans négativité, dans la synthèse métaphysique du fini et de l'infini, où il n'y a plus d'archétype et d'ektype, mais, par cette synthèse, fusion des deux. Cette synthèse est métaphysique parce qu'il n'y a plus d'*écart*, en elle, entre fini et infini (elle fait penser à la synthèse requise, mais non effectuable, par Hegel), donc, en réalité, pas de schématisme possible (attestable) en elle, et par là, pas d'épuisement possible du schématisme au seuil du sublime. Pour ainsi dire, l'Un-nous de l'Amour *est* sublime sans aucune possibilité de

---

15. C'est là une dénégation du caractère d'idéal transcendantal classique. Pour jouer en sens inverse sur le caractère d'idéal existential.

prendre conscience de lui-même comme tel. Et corrélativement, du fait qu'il est censé se temporaliser *directement* dans l'éternel, il est, non seulement muet, mais aussi *sans langage* (c'est par subreption que Binswanger croit lui en trouver un, censé spécifique). L'Un-nous est en fait *comme* Dieu qui joue avec lui-même dans sa création, même *si ce jeu n'a pas de règles fixées*[16]. Intimité radicale, en effet, dont Binswanger aura eu la perspicacité de la concevoir comme duale dans son unité foncière – ce qui constitue une nouvelle métaphysique. Si, de là, nous en revenons plus sagement à la phénoménologie, il vient que le seul lieu architectonique d'une telle synthèse en elle est, pour nous, celui d'*une* interfacticité transcendantale *duale*, et originaire seulement si nous le replaçons dans la « perspective » *génétique* (absente chez Binswanger comme chez Heidegger) de la « rencontre originaire » du nourrisson et de sa mère (Winnicott). La *Leiblichkeit* de la rencontre est ici, en effet, *implicitement* à l'œuvre dans l'*Einbildung* réciproque du Je et du Tu, qui est sans doute la figure primordiale et matricielle de l'interfacticité dont le caractère phénoménologique essentiel est d'être *non-totalisable*. C'est alors elle qui se retrouverait dans l'Amour, mais à la fois dans son « coup de foudre » factice et dans son hyperbole inflatoire, ou pointe le risque de *Spaltung*. Et s'il est vrai qu'il n'y a pas ici de *daimon* pour « décider » du « coup de foudre », il est néanmoins vrai qu'il y a une « grâce » qui entraîne à l'hyperbole de l'infinitisation et de l'éternisation. De ce « coup de foudre », ni le Moi ni le Toi (avec leur conscience respective) ne « décident », car il ne s'agit en lui, que des retrouvailles (factices, et de là, c'est le point faible, *aussitôt* transcendantales-existentiales) du *nous*, de l'un-nous du Dasein, avec lui-même. L'avantage spéculatif (et anthropologique) est que la dette et son système se trouvent radicalement éliminés, mais c'est au prix de ce que l'on pourrait nommer à bon droit l'*inflation* (infinie) *de l'Amour*. Que, par là, la dimension *fictive* de l'imagination et de l'image se trouve pareillement éliminée, ne signifie pas, contrairement au piège dans lequel Binswanger est tombé, que la fiction ne vienne que de la contamination de la structure de l'Amour par la structure du souci. Tout au contraire la fiction joue-t-elle un rôle fondamental dans l'inflation elle-même, en quelque sorte comme le malin génie de l'Amour. Mais il nous faudra, pour le comprendre, puisque l'Amour n'a en principe rien d'intellectuel, voir comment, malgré sa non figurabilité essentielle, l'affectivité peut elle-même être prise aux jeux de la fiction, c'est-à-dire de l'imagination, et sans que la structure du souci y intervienne. En ce sens, la « position métaphysique » de Binswanger est plus intenable que celle de Descartes (où le pur intellectuel fait pendant à l'hyperbole du doute), et que celle de Heidegger (où c'est la certitude, intégrée dans le Dasein, de la mort, qui fait pendant, ou est censé le faire, à l'*Uneigentlichkeit* toujours possible, du cheminement du Dasein vers ce qu'il croit être son destin).

Il reste en tout cas difficile d'admettre que dans la « connaissance » in-formative/imaginative de l'Amour, l'apparence ou l'image coïncide avec le *Wesen* – qu'il faudrait sans doute traduire par « être » plutôt que par « essence ». Pour paraphraser Heidegger, il s'y agirait en effet de l'être (*Sein*) du Dasein comme Un-nous qui *est* (*west*) dans la rencontre mutuelle, factice « en coup de foudre » de deux

16. Où l'on retrouve Winnicott. Nous y reviendrons.

amants : ce n'est précisément pas leur « personnalité », même profonde, qui est « connue » par là, mais leur *Wesen*, leur « stabilité » par laquelle chacun fait être (*wesen*) chacun sur le fond de l'être (*Sein*) du Dasein comme Un-nous, et ce, dans l'entrecroisement en chiasme *réversible* des deux versions, « inversée » (existentiale) et « directe » (transcendantale), de l'argument ontologique. C'est toi (moi) qui me (te) fait exister dans le mouvement même où *nous sommes tous deux* le fondement (l'être) du Dasein comme Un-nous. Nous nous aimons et nous nous incarnons mutuellement dans cet Amour, non pas pour ce que nous sommes chacun pour notre part (en ce que nous nous reconnaissons chacun pour notre être-propre profond, le noyau de notre personnalité), mais parce que et *seulement* parce que ce que chacun a à reconnaître du *Wesen* de l'autre, à travers sa *Leiblichkeit*, révèle ou ouvre sur cette structure *unique* de l'intimité, du giron (*Heimat*) qui par là s'accueille lui-même. La difficulté est de penser qu'il n'y a *pas* ici *fusion* de deux êtres, mais irréductible *dualité* du Moi et du Toi dans l'Un-nous. *Un* originairement *dual* qui fait penser à la dyade indéfinie des Grecs, l'*indéfinité* étant ici l'amorce, bien moderne, de l'hyperbole à l'infini. Il n'est pas sûr, pour reprendre les termes hégéliens, qu'un passage soit ici possible – sinon « à la limite » – de la « mauvaise » infinité (*aoriston* et *apeiron*, chaque fois avec un « *a* –» privatif) à la « bonne » ou « vraie » infinité. Il n'est pas sûr, autrement dit, que l'Amour puisse jamais être actuel ou *en acte* autrement que dans la *fiction* de l'*illusion transcendantale*. Et en effet, l'Amour tel que le conçoit Binswanger pourra facilement être taxé de « mythe littéraire ». Tout comme l'héroïsme du Dasein heideggerien dans son exister supposé véritable ou « authentique ». En ce sens, pourrait-on dire, l'anthropologie binswangerienne est encore trop « calquée », dans ses structures, sur les structures de la pensée heideggerienne.

Pour mieux mesurer tout cela, il nous faut à présent examiner de près la confrontation à laquelle se livre Binswanger entre sa métaphysique de l'Amour et la phénoménologie. C'est l'objet, dans les *Grundformen*, de tout un paragraphe (Gf, 583-589) intitulé : « Phénoménologie et Amour. Idéation purement phénoménologique et imagination de l'Amour. »

§ 2. La métaphysique de l'Amour et la phénoménologie

Dans notre lecture, nous ne critiquerons pas l'interprétation binswangerienne de Husserl, apparemment juste dans la forme, mais très largement *erronée* sur le fond – biaisée sans doute à la fois par le pseudo-parricide heideggerien et par l'absence de documentation suffisante, à l'époque (1942), pour bien comprendre ce que Husserl entendait par réduction (et variation) eidétique. Nous nous tournerons plutôt vers le côté « positif » de la pensée de Binswanger, en vue de comprendre de plus près en quoi consiste, pour lui, la *Wesens-Einbildung*, fortement inspirée de Goethe, à l'œuvre dans la structure de l'Amour. Il s'agit en effet, dans cette « imagination » étrange et paradoxale, d'autre chose que de l'eidétique en son sens husserlien. Lisons d'abord le passage suivant :

> « [...] nous avons vu que dans l'être-l'un-avec-l'autre de l'Amour, image originaire et image copie (scil. archétype et ectype), en termes phénoménologiques, eidos et factum,

à savoir "Tu-en-général" et Tu, coïncident ou "parviennent au recouvrement". Au lieu d'eidos, nous avons parlé [....] d'*universel* (Allgemein) *concret* (spéculatif ou mieux) imaginatif, ou, eu égard à Husserl, de *forme relevant de l'essence* (wesenhafte Gestalt), au lieu de factum, de singulier concret (du Toi singulier concret). Dans cette *réalisation* (Realisierung) imaginative de la « *Wesensschau* », comme elle est caractéristique de l'Amour et seulement de lui, celui qui voit (*der Schauende*) n'est plus le "spectateur désintéressé", mais le "participant". Dans l'Amour nous ne voyons pas seulement le *Wesen* Toi en général sur la base exemplaire du Toi, mais nous "réalisons" ici la coïncidence du *Wesen* (de la forme-Toi relevant du *Wesen* [Wesenhaft]) et du fondement exemplaire (= Tu) dans la *Wesens-Einbildung* de l'Amour. Tu – *ce* Tu-*ci* – es seulement en tant que Tu de l'Amour, dans la mesure où non seulement Je vois "en" Toi le *Wesen* Tu-en général, mais [je l'] aime, comme d'autre part Je ne T'aime véritablement que dans la mesure où Je trouve en Toi "rempli" ou "concrétisé" le *Wesen* Tu-en-général [...] » (Gf, 585-586)

Nous retrouvons l'essentiel des articulations que nous avons déjà étudiées. La première est caractéristique de la concaténation de l'idéal existential et de l'idéal transcendantal, qui fait très paradoxalement se confondre archétype (relevant de l'idéal transcendantal dans son contenu de tout de la réalité) et ectype (relevant de l'idéal existential aperçu dans l'aperception existentiale immédiate du sein de la facticité de l'existence qui l'atteste). Bien qu'il soit fautif d'assimiler l'archétype à l'eidos et l'ectype au factum (il s'agit d'autre chose chez Husserl[17]), c'est bien quelque chose de cette concaténation qui est en question dans la « coïncidence » du « Tu-en-général » (ontologique existential dans la structure du Dasein comme Un-nous) et du Tu (existentiel et factice) au sein de l'Amour. La seconde articulation fait passer de cette concaténation à la transposition *spéculative* (rien n'indique qu'elle soit architectonique au sens phénoménologique) de l'eidos en « universel concret », dont Binswanger reconnaît qu'il est spéculatif, mais pour ajouter qu'il est « imaginatif » (*imaginativ*), la *Wesensschau* étant elle-même transposée, de la même manière, en sa « réalisation » (*Realisierung)* « imaginative ». Qu'est-ce à dire ? D'autant plus qu'il s'agit de *Realität* et pas de *Wirkleichkeit* (et de *Verwirklichung)* ? Question qui communique, on le voit avec la *Realität* de l'Amour dans l'imagination (mot de Talleyrand). Il y a cependant plus ici puisque celui qui « voit », et qui est « participant », partie prenante du nous dans l'Amour, et non plus « spectateur non engagé », semble, à tout le moins, « voir » quelque chose, mais, en quelque sorte comme Dieu, « réalise » aussitôt ce qu'il « voit ». Ce quelque chose, c'est la coïncidence du *Wesen* Tu en général et du Tu existentiel factice, et ce, au sein de la *Wesens-Einbildung* de l'Amour. Le Tu existentiel factice est quant à lui *transposé*, corrélativement, en Tu singulier concret aimant/aimé dans l'Amour. Le tour de force, voire le coup de force de Binswanger, ici, est structurellement amené par la première articulation, où idéal existential et idéal transcendantal tombent ensemble : toutes les possibilités de déterminations ontologiques positives et absolues, dont l'idéal transcendantal est la possibilité, ne se distribuent chaque fois comme absolues (infinies et éternelles) que dans la mesure où l'idéal transcendantal n'est pas Dieu, qui existe nécessairement (argument onto-

17. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.*

logique classique), mais est du même coup idéal existential du Dasein comme Un-nous, où celui-ci est censé se retrouver en s'attestant, dans la mesure où l'exister véritable dans l'Amour *le fait exister*. Cela veut donc dire qu'il n'y a pas autant d'idéaux (de « choses », au sens de Kant) que de déterminations ontologiques positives et absolues de ce qui serait les possibilités absolues d'un Dasein en tant qu'Un-nous existant nécessairement comme idéal transcendantal, mais que chaque fois, dans la rencontre amoureuse du Je et du Tu, se réalise (et existe) absolument quelque chose de l'Amour comme idéal existential du Dasein comme Un-nous. Et ce quelque chose, qui atteste la *Realität* de l'Amour, est « *eingebildet* » comme *Wesen*, et même comme *Gestalt* relevant du *Wesen*. En ce sens, il est vrai, le Toi concret n'est pas une variante eidétique (un pur possible de l'imagination) de l'*eidos* de la « tu-ité » dans l'Amour. Et ce ne peut d'ailleurs l'être en général puisque, nous l'avons vu avec Husserl, la facticité est inéliminable dès lors qu'il est question d'« intersubjectivité ». Mais le surprenant reste que, dans l'hyperbole de l'Amour, la « connaissance » qui en est corrélation se donne du *Wesen* (le Je et le Tu) *qui existe* (par aperception existentiale de l'idéal existential), mais qui *existe dans l'« imagination »* comprise étrangement comme *pouvoir-de-formation-en-un* (*Ein-bildungs-kraft*) de « formes » (*Gestalten*) « relevant du *Wesen* » (*wesenhaft*), c'est-à-dire de l'être (*Wesen*) ou de la réalité (*Realität*). Ces « formes » ne sont donc pas, à vrai dire, factices, mais des *contenus* positifs et absolus, ce qui renvoie inéluctablement à l'idéal transcendantal. Étrange hybridation, dira-t-on, qui n'est pas celle d'un philosophe. Mariage de la carpe et du lapin qui, par magie, en effet, ne pourra engendrer que des « fantasmagories », ne faire voir que des « fantômes » de réalité, les « fictions » que l'Amour « se monte » dans l'hyperbole de lui-même et qu'il prend pour réelles. Étrange architectonique, en tout cas.

Mais quel est le contenu de *réalité* (*Realität*) de ces *Wesen* « imaginatifs » ? N'y a-t-il pas là, malgré tout, quelque chose qui se tient du point de vue phénoménologique ? Qu'est-ce qu'un *Wesen* « imaginatif », engendré dans l'Amour par l'*Einbildung* qui relève tout à la fois, même si c'est par hybridation peut-être inféconde, de l'Un-nous et de quelque chose comme la forme la plus archaïque de l'*Einfühlung* au sein d'une « intersubjectivité » primordiale ? Laissons donc sa chance à Binswanger, poursuivons la lecture en cherchant une réponse à ces questions.

Il faut d'abord bien comprendre que :

> « L'Amour, même s'il est, en tant que *savoir évident* de la certitude (*Sicherheit*) et de la plénitude de l'être, l'*assise* indispensable de toute connaissance du Dasein, n'est pas encore en soi *connaissance* du Dasein. Le Dasein, je ne le *connais* que si je te *prends aussi par quelque chose*, en d'autres termes si je suis "dirigé" *aussi sur quelque chose* en toi, tout à fait identiquement, quel que soit le genre de quiddités (*Washeiten*) dont relève ce quelque chose. [...] Là où je ne fais que t'aimer, il y a aussi peu de *connaissance* du Dasein que là où je ne fais que découvrir ou "éprouver" "quelque chose". » (Gf, 586)

Nous reviendrons sur le « prendre par quelque chose » (*Nehmen bei etwas*) qui correspond à la tournure (*Zuwendung*), à la direction (*Richtung*) de l'attention et à la prise d'attitude (*Stellungnahme*) husserliens. Ce qui importe ici, c'est de remarquer que le *Wesen* « imaginatif » n'est en tout cas *pas contenu de connaissance*.

Il faut ensuite ne pas oublier que :

> «Ce n'est pas seulement toi, mais aussi moi qui me change dans l'Amour à partir de l'état d'être (*Seinsstand*) de la singularité concrète ou de l'individualité dans l'état d'être du nous dual. Tout comme toi n'es toi aimé que dans la coïncidence du tien en tant que ce toi concret et du tien en tant que *Wesen* Toi-en-général, je ne suis moi aimant que dans la coïncidence du mien en tant que ce moi concret et du mien en tant que Moi-en-général aimant.» (Gf, 587)

C'est dans ce double mouvement réciproque, en effet, dans le chiasme infiniment réversible du Moi au Toi et du Toi au Moi, que s'engendre l'idéal transcendantal-existential (avec recroisement des deux versions de l'argument ontologique) du Dasein comme Un-nous. Il y a double élévation du Moi et du Toi dans l'hyperbole de l'Amour, qui va au-delà de toute connaissance déterminée de l'un par l'autre et de l'un et de l'autre. Dès lors :

> «L'"intersubjectivité" (phénoménologique) de l'Amour est celle en laquelle intimité (*Heimat*) et éternité s'intimisent (*heimatlicht*) et s'éternisent comme supra-monde (*Ueber-Welt*) pour les Amants en général (pour "tout qui aime"). [...] l'Amour, en termes phénoménologiques, est ce à *la faveur* de quoi "s'expose" (*auslegen*) la subjectivité de la conscience – non pas comme se tenant en lui et non pas à partir de sa propre essence (*Wesen*) –, mais comme se tenant en « toi » et à partir du *Wesen* du nous aimant ! Le "commencement nécessaire" est dès lors [...] l'interrogation de l'être-nous, de notre être, de l'être des Amants, de "tous ceux" qui aiment véritablement.» (Gf, 588)

Et cela, bien sûr, dépasse toute psychologie au sens classique (subjectif) du terme, mais aussi, selon Binswanger, la phénoménologie transcendantale husserlienne. Il s'en explique dans les termes suivants, qui nous ramènent à nos questions :

> «La différence entre la phénoménologie de Husserl et l'Amour s'enracine donc en fin de compte dans la différence entre la *Wessensschau* ou l'*idéation* purement phénoménologiques et la *Wesensschau* de l'Amour ou l'*imagination* (Imagination). Les *deux* sont transformation de l'intuition individuelle dans l'intuition de l'essence.» (*Ibid.*)

Nous sautons le passage où, *fautivement*, Binswanger caractérise l'intuition eidétique husserlienne (il n'y voit pas le rôle tout à fait fondamental de l'imagination), pour nous porter au cœur du problème :

> «[...] dans l'Amour, l'intuition individuelle se transforme "tout à fait spontanément" (*ganz von selbst*), c'est-à-dire non pas comme rigueur et méthode, mais comme faveur ou "grâce", dans l'intuition du *Wesen*, ce pourquoi elle ne peut et ne veut être connaissance ou idéation purement phénoménologiques, mais quelque chose qui est en même temps moins et plus que la connaissance phénoménologique, moins parce qu'elle n'est pas intuition eidétique descriptive-connaissante, pas "analyse de l'a priori qui peut être montré dans l'intuition immédiate", plus parce qu'elle n'est pas *seulement intuition* (univoque) du *Wesen* dans la conscience transcendantalement pure, mais (double) *Wesenseinbildung* dans la *réalisation* (Realisierung) de la conscience transcendantale.» (*Ibid.*)

Il faut bien dire que la *Wesenseinbildung*, «l'imagination du *Wesen*» qui est aussi sa formation (*Bildung*) garde tout son mystère, d'autant plus qu'elle réalise, transforme en *Realität* la conscience transcendantale, et que cette « réalité », nous l'avons entendu à suffisance, est *supra-mondaine* : c'est celle de l'intimité et de l'éternité du nous dans l'Amour.

Étrange « réalité » censée ancrer concrètement le cœur même de la conscience transcendantale dans un nous originaire et primordial, et qui, pour nous, ne peut avoir de statut phénoménologique, comme le montrent les exemples de Binswanger (sourire, salut, geste, allure, adresse, etc.) que dans la *Leiblichkeit* de la rencontre amoureuse, où se mêlent en effet, de manière sans aucun doute spécifique, les *Leiber* et les *Phantasieleiber* des Amants, et ce, sans en passer par une eidétique au sens husserlien, fût-elle *implicite*. Retenons cette indication que les *Wesen* qui peuvent être mis en jeu dans la rencontre amoureuse ne relèvent pas de l'*eidétique*, c'est-à-dire de l'idéalité.

Ils restent cependant tout aussi vides et indéterminés dans le propos par lequel Binswanger clôt ce paragraphe :

> «Mais la "réalisation" signifie ici que l'"Amour" ne sait rien et ne peut rien savoir de la "réduction" phénoménologie transcendantale et eidétique [...]. Tandis que pour le Dasein *esthétique* [...] toutes les réductions phénoménologiques doivent être "spontanément" accomplies, pour le Dasein comme Amour, pour le mode dual du Dasein, il ne peut être question d'un tel accomplissement spontané parce que l'Amour *ne* s'ouvre (*aufgehen*) *pas* essentiellement dans une *pure* intuition d'essence, donc *pas* dans une conscience transcendantalement pure, parce que l'on *n*'a *pas* à faire avec de pures formes de la conscience, mais avec des formes suprêmement reales ou formes d'être, en sorte que l'Amour ne "procède" (*verfährt*) pas de façon *purement* phénoménologique, mais de façon ontologique-phénoménologique. L'"attitude naturelle" n'est pas artificiellement mise hors circuit par l'Amour, mais "conservée" "naïvement", tout en étant "en même temps" élevée (*erhoben*) dans la conscience transcendantale de l'imagination de l'Amour. À son tour, cette "élévation" ne supprime pas l'attitude naturelle, toi en tant que *Wesen* real, bien plutôt restes-tu toi nonobstant toute élévation dans la conscience transcendantale, toi, *ce* Tu réal *déterminé*. Que nous disions que, dans l'Amour, tu es "élevé" au pur *Wesen* tu, ou que le pur *Wesen* tu se réalise en toi, cela revient au même, à savoir à la "coïncidence" toujours à nouveau soulignée du tu concret-singulier et du Tu concret-universel.» (Gf, 88-589)

Il y aurait bien des choses à dire, encore une fois, sur la mécompréhension, par Binswanger, du sens profond de l'*épochè* et de la réduction phénoménologiques. Mais l'essentiel n'est pas là : il est, pour nous, nous le voyons, et ce, en vertu de ce qui, phénoménologiquement bien compris (ce qui n'est pas le cas de Binswanger), est la « double » habitation de l'Amour à la fois dans le monde « naturel » et dans le champ transcendantal (cela est vrai, pour Husserl, de *tout* ce qui relève de l'expérience), dans le fait que la réalité de l'Amour est aussi une réalité au sens de l'attitude naturelle, et donc dans le fait que cette réalité y est encore la même, mais dont les implications potentielles ont été explicitées grâce à l'*épochè* et à la réduction phénoménologiques, dans l'attitude transcendantale. Or, ce que Binswanger veut dire, c'est que le contenu absolu de l'Amour (le Dasein comme nous) *échappe* à la structure transcendantale de la conscience, à savoir à sa structure *intentionnelle*, c'est-à-dire que, par l'*épochè* et la réduction phénoménologiques en leur sens husserlien, ce contenu, parce qu'il est absolu, *ne s'enrichit pas de la multitude de ses implications* (qui, pour Husserl, sont toujours intentionnelles). Car il n'y a pas d'autre implication, d'autre implicite, dans l'Amour, que celle qui renvoie du singulier concret (Moi, Toi), à l'universel concret (au *Wesen* Toi, Moi). Et cette absoluité non intentionnelle *exclut*, de manière caractéristique, la possibilité de

variation eidétique, parce qu'elle exclut d'entrée de jeu la possibilité d'autres variantes imaginaires au sein de la même structure intentionnelle de même sens intentionnel. Mais plus fondamentalement, et *pour nous*, si elle exclut cette possibilité, c'est parce qu'elle va jusqu'à exclure, en vertu de sa positivité absolue, la possibilité même de la fiction, c'est-à-dire de l'imagination et plus loin, de la *phantasia*, de l'intérieur et pour l'intérieur d'elle-même, ce pourquoi tout témoignage artistique et littéraire de son contenu est pris immédiatement comme réel (*real*), sans recul critique. Avec l'Amour, nous avons bien une *hypostase métaphysique, pleine en effet d'elle-même dans l'intimité et l'éternité du l'Un-nous* – ce qui, seule, l'en fera sortir, sera la structure existentiale du souci par la « contamination » qu'elle y apporte. Il semble aussi exclu par là qu'y entre quelque chose d'aussi multiple et d'aussi « obscur », car principiellement infigurable, que la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*. On n'en sait donc pas plus sur le *Wesen* « imaginatif » qui procède de l'hyperbole de l'amour et qui n'est pas, comme tel, strictement attestable en termes phénoménologiques (ce peut aussi bien être une illusion du Tu ou de Toi, provenant, selon nous, du *Phantomleib*). Manifestement, du point de vue phénoménologique, il manque quelque chose dans cette structure trop carrément agencée, presque, pourrait-on dire, pour les besoins de la cause. Le projet de l'anthropologie binswangerienne aboutit ici à un échec, dû, comme toujours en pareil cas, à la confusion de registres seulement atteints par la spéculation avec des registres spécifiquement architectoniques. Ainsi par exemple, s'il y a du *Wesen* « imaginatif » dans l'amour, il ne peut en aucun cas être tout simplement confondu avec du réel au sens de la réalité (des choses) dans l'attitude naturelle – ce serait « réifier » le Toi (et le Moi) et réifier l'Amour. Dire de là qu'il est en même temps « imaginatif » par coïncidence des opposés (réalité naturelle/imaginaire), c'est, selon nous, effectuer une « pirouette » métaphysique. Techniquement, s'il y a une « réalité » de l'Amour, elle est à la fois, dans sa *Wirklichkeit*, dans son existence en acte, et dans sa « réellité » (cf. l'allemand *reell*), c'est-à-dire dans le *vécu* affectif transposé, certes, et transposé par l'Amour, au sein de l'*Einfühlung* particulière qu'il constitue. En celle-ci, le *Phantasieleib*, et donc la *phantasia*, est bien à l'œuvre, mais aussi, dangereusement, le *Phantomleib* avec le redoutable pouvoir fictif, « fictionnant », de l'imagination. Mais cela suppose, contrairement à ce que pense Binswanger à la suite de Heidegger, que la *phantasia* et l'imagination soient *principiellement* étrangères à la *Vorhandenheit* d'un objet « représenté » par elles. Nous aurons encore l'occasion d'y revenir.

Les premières conséquences que nous pouvons tirer de tout cela sont les suivantes. 1) Que le Dasein comme tout soit idéal transcendantal (Husserl), idéal existential (Heidegger), ou les deux à la fois (Binswanger), il faut l'*abandonner* comme point de départ (et d'arrivée) si nous voulons parvenir à une *phénoménologie de la facticité* qui ne soit pas prise par des substructions métaphysiques. Cela requiert ce que nous entendons par *épochè* phénoménologique *hyperbolique*, car seule cette hyperbole de l'*épochè* phénoménologique, parente de l'hyperbole du doute chez Descartes, peut nous libérer de l'idéal transcendantal-existential – si l'on veut, de Dieu comme créateur et régulateur. Cette phénoménologie est ici bien plus difficile à atteindre et encore plus à déployer qu'il ne le semblait de prime

abord. Pour nous, mais il nous revient encore de le montrer, elle n'est possible qu'au registre architectonique de l'*interfacticité transcendantale* telle que nous l'avons exposée en ses principes dans nos *Méditations phénoménologiques*. Il est donc finalement plus sain d'en revenir à la conscience, non pas certes à *une* conscience transcendantale comme continuité sans aucune rupture de la temporalisation en présent vivant en flux, mais à « une » conscience transcendantale éclatée en multiplicité originaire de phases de présence sans présent assignable, où se fait chaque fois du sens. Il reste à voir comment et où les singularités humaines trouvent à *s'ancrer* dans cette interfacticité, qui n'est donc jamais un Tout, mais, si l'on veut, un « tout » in-fini (*apeiron*) et indéfini (*aoriston*), irréductiblement et *originairement* en puissance, mais dans la *transpossibilité* eu égard à toute existence factice et à sa possibilité propre. Par là, *l'ontologique-existential*, lui aussi transpossible par rapport aux possibilités factices d'exister, *éclate de l'unité à la multiplicité originaire non-totalisable des transpossibles*. 2) L'usage de l'idéal transcendantal ou existential nous a fait comprendre que la pensée, *en ce régime*, de la facticité, implique toujours que celle-ci elle-même, qu'elle soit celle du *solus ipse* existential heideggerien ou celle de l'Un-Nous existential binswangerien, ne peut, tel est le *paradoxe* auquel Descartes avait aussitôt coupé court par le cogito dans la feinte du doute hyperbolique, exister que moyennant la mise en action, plus ou moins dissimulée ou subtile, de l'*argument ontologique*. Je n'existe, tu n'existes, nous n'existons que sur fond de l'idéal du Tout, et ce, soit en tant que « créature » de Dieu, soit en tant que nihilité de l'exister factice mais être de son fondement, soit en tant que moi qui n'existe qu'en toi (et que toi qui n'existes qu'en moi, toi et moi n'existant à leur tour qu'en existant et en étant le nous). Rappelons que Descartes a eu cette sagesse de ne mettre en jeu l'argument ontologique que pour assurer l'objectivité *de la connaissance*. Quoi qu'on en ait dit, et Dieu sait qu'on en a dit, il y a dans le *cogito, sum*, quelque chose qui est resté *inentamé*, et à quoi il nous faudra revenir, pour penser, simplement, la certitude factice d'exister. Mais, comme nous l'avons vu dans notre étude des *Méditations*, le cogito est en réalité *incarné*. Il faudra donc y repenser la *Leiblichkeit*, et repenser l'interfacticité transcendantale comme « *Zwischenleiblichkeit* » où, à nouveau, la *phantasia*, avec les risques de sa *Stiftung* en imagination, joue un rôle primordial. En tout cas, la question sera : est-il nécessaire qu'*existe un Autre en moi* – cet Autre fût-il Dieu, mon *daimon* ou un Toi toujours prêt à m'accueillir – pour que, tout simplement, j'existe ? Ou n'existé-je que si j'existe véritablement, le véritablement supposant implicitement que c'est un Autre en moi qui me fait exister ou me rend à mon existence ? Et qu'est-ce qui est censé prémunir cet Autre de son passage plus ou moins entier dans le *Phantomleib* ? Il est trop tôt, encore, pour traiter de ces questions, et de tout ce qu'elles impliquent quant à la « nature » de l'affectivité.

Pour nous prémunir du danger de nous précipiter, il nous faut encore, à tout le moins, examiner dans son principe le reste de l'anthropologie binswangerienne, toujours dans les *Grundformen*, et ce, sur ce qui en est un pivot : le *Nehmen bei etwas*, le « prendre par quelque chose ».

§ 3. Le « prendre par quelque chose » et l'institution symbolique

Nous passerons rapidement la médiation de l'amitié, qu'il nous suffira de caractériser par la citation suivante :

> «[...] tandis que dans l'être-l'un-avec-l'autre de l'Amour sont encore structurellement indistincts être et être conscient, vivre et connaître, intuitionner et penser, sentiment et concept, désir et possession, grâce et sacrifice, franchise du cœur et évidence de la fondation, âme et parole, vérité et discours, bref, existence et signification, ici, dans l'être-l'un-avec l'autre de l'amitié, le Dasein de l'amour "non rompu", "non divisé", se rompt structurellement, ou se développe en des termes plus proprement déterminables de la structure. L'être-l'un-avec-l'autre de l'amitié est cet être en lequel la surabondance de l'Amour, tout comme la lumière du soleil se décompose dans le spectre de l'arc en ciel, se "décompose" en différentes directions de significations. [...] C'est le sens [...] de la catégorie partie-tout dans la compréhension de l'être de l'être-l'un-dans-l'autre de l'amitié.» (Gf, 204)

En d'autres termes, l'amitié est chaque fois une « réalisation » partielle de la structure ontologique-existentiale de l'Amour comme tout. C'est pourrait-on dire, une seconde forme de l'*Einfühlung*, où sont en jeu le partage, la « communication » et la participation, au sein du Dasein comme Un-Nous.

Un autre point à mettre en évidence avant d'aborder le « prendre par quelque chose » est la *contradiction*, soulignée par Binswanger, entre la structure existentiale-ontologique de l'Amour comme structure du Dasein en tant qu'Un-nous, et la structure existentiale-ontologique, dégagée par Heidegger, du souci comme structure du Dasein en tant que singularisé ou individué par la mort, ou plutôt par son devancement. Cette contradiction donne lieu, selon Binswanger, à une *dialectique* sans résolution dans une *Aufhebung* au sens hégélien. Nous n'entrerons pas dans son analyse, sinon pou rappeler que la seconde structure, du même « degré d'originarité » que la première, « contamine » ou « empoisonne » la première au point d'être en mesure de la conduire à la destruction – l'Amour n'étant plus Amour s'il est en souci de lui-même, dans l'angoisse trop exclusive de sa mort.

Par là, Binswanger peut intégrer dans son anthropologie l'essentiel de l'analytique existentiale du Dasein dans *Sein und Zeit*. Cependant, ce qui demeure très intéressant dans son anthropologie, qui en prend, à l'encontre de l'analytique existentiale, un certain « tour phénoménologique », réside dans le *Nehmen bei etwas* qui introduit une multitude de médiations, à valeur descriptive, entre l'exister véritable et « authentique » du Dasein en son ipséité et l'exister anonyme et « inauthentique « du Dasein dans le « On ». Ces médiations souffrent cependant de plusieurs défauts de principe qu'il nous faut plus précisément analyser.

Il y a de multiples variantes de la structure du « prendre par quelque chose » : « prendre par l'oreille, prendre au collet, prendre par les cheveux ou par le col, prendre au mot ou encore prendre par son point faible, etc ;, et c'est toujours prendre l'autre ou prendre quelque chose (cf. Gf, 246). Cela suppose bien entendu une prévalence de la structure du souci, où chacun est déjà singularisé ou individué. Mais cela implique aussi, et c'est plus grave, une extension indue de la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire de ce qui, chez Heidegger, demeure de l'ordre des choses d'usage :

> «L'empire de l'être comme *Zuhandenheit* s'étend en fait bien plus loin que l'empire du pur monde de l'usage ou de l'outil, il s'étend aussi loin que l'être-au-monde comme transcendance pure et simple de la préoccupation. (Nous pouvons ici faire abstraction du genre d'être de la Vor*handenheit*, du fait qu'il peut être dérivé de la *Zuhandenheit*. La même chose vaut du genre d'être des "objets théoriques"). » (Gf, 247)

Cela, qui reprend à son compte l'illusion heideggerienne d'une dérivabilité de la *Vorhandenheit* à partir de la *Zuhandenheit*, et qui étend très loin, en quelque sorte par généralisation, le champ de cette dernière, a plusieurs conséquences, pour nous graves. Tout d'abord, dans la mesure où « quelque chose » ne peut être « pris » que s'il est *symboliquement institué* au sein de tel ou tel registre symbolique comme « totalités de tournures » (*Bewandtnisganzheiten*), et est, dès lors, en effet, en usage, l'institution symbolique dans sa complexité est d'une certaine façon *instrumentalisée*, *au service* de la préoccupation, et par là, de la version « impropre » du souci. Ensuite par la dérivation proprement métaphysique de la *Vorhandenheit* à partir de la *Zuhandenheit*, ce champ de l'usage au service du souci passe de la main, de la bouche jusqu'à la perception, c'est-à-dire va jusqu'à manquer le *Leib* et le *Phantasieleib* dans le *Leibkörper* partagé originairement selon ses usages et ses *Bedeutsamkeiten*, ses significativités. Cette extension va donc aussi jusqu'à la sphère éthique, sociale et politique qui se voient pareillement, mais absurdement, instrumentalisées au service du souci. Là, pourrait-on dire, Binswanger a osé (naïvement ?) ce que Heidegger, pressentant la difficulté n'a jamais lui-même explicitement osé. Au fond, en effet, le « quelque chose » du « prendre par quelque chose » n'est jamais qu'une *significativité*, *ou un groupe de significativités*, « intersubjectives » dans la mesure où elles nous paraissent symboliquement instituées. La multitude des applications concrètes du « prendre par » correspond en fait à la multitude des institutions symboliques partielles dans l'institution symbolique globale, et nous ne pouvons que répéter que c'est une faute phénoménologique que de ramener tous les usages en œuvre dans la communauté humaine à ce qui est susceptible d'être instrumentalisé par la préoccupation comme version « anonyme » (dans le « On ») et donc « impropre » du souci – comme si l'«intersubjectivité » des significativités signifiait, de façon caractéristique eu égard à l'«éthique héroïque » de Heidegger, l'anonymat, la dissolution dans la foule. Déjà, le « quelque chose » du « prendre par quelque chose » correspond, chez Husserl, à la *Zuwendung* de la conscience, à l'orientation de son attention, et à sa prise d'attitude (*Stellungnahme*) doxique, positionnelle, à l'égard, précisément, de ce qui, dans la *Zuwendung*, est encore neutre ou non-positionnel. Ce qui est « *pris* en vue » ne relève pas, fût-ce de manière dérivée, de la *Zuhandenheit*, même si celle-ci, à sa manière, y est déjà : il y a, précisément, changement de registre architectonique.

Le fait que Binswanger manque complètement la dimension phénoménologique de la *Leiblichkeit* est bien attesté, selon nous, par le passage suivant :

> « [...] nous ne pouvons, anthropologiquement, distinguer entre *Leib* et âme (*Seele*) comme deux substances ou même seulement comme deux attributs d'une seule et même substance ; j'*ai* néanmoins "l'âme" de l'autre quand je l'impressionne ou l'influence *leibhaftig*, et j'ai néanmoins aussi "son *Leib*" quand je le prends au mot parlé ou écrit, par un emportement éthique ou non éthique, ou par la main. *Leib* et âme sont simplement des abstractions de l'unité inséparable de l'être-homme [...] Ce fait rend justice à

la circonstance que nous désignons aussi la *Leibhaftigkeit*, non pas comme corporelle-matérielle, anatomique-physiologique, mais comme sphère de l'impressionnabilité, une sphère en laquelle l'impressionnant et l'impressionné, la prise (*Eingriff*) et l'impression (*Eindruck*) aussi bien que l'impressionner et l'impressionné entrent de la même façon, donc l'être *définissable aussi bien* comme *leiblich* que comme *animé*. Il en résulte déjà que pour l'anthropologie il ne peut y avoir de problème psychophysique.» (Gf, 336-337)

Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur cette notion ici beaucoup trop restreinte de la *Leibhaftigkeit* qui, en un sens qu'il faudra considérablement élargir, s'avérera indispensable, pour peu qu'elle trouve son site architectonique en phénoménologie, et d'une grande richesse pour comprendre phénoménologiquement les psychopathologies. Contentons-nous tout d'abord de noter, que sans en expliciter le site architectonique propre, c'est-à-dire en en parlant de manière aussi générale (et vague), quoique (très partiellement) juste, Binswanger parle ici uniquement de *Leibhaftigkeit* et non pas de *Leiblichkeit*, ce pourquoi nous n'avons pas traduit le terme. Notons aussi qu'il pense bien, par là, « l'union de l'âme et du corps », mais surtout que, de façon cohérente avec sa doctrine, avec sa subordination du « prendre par » à la structure du souci, il rabat tout ce qui relève du *Leib* et de la *Leibhaftigkeit* (qui est aussi et surtout, nous le verrons, affectivité) à la *Leibhaftigkeit* comme sphère de l'*impressionnabilité*. Comme si l'union en question y avait lieu *par excellence*. Qu'il puisse y avoir une *Leiblichkeit* et une *Leibhaftigkeit*, et de là un *Leib*, mais tout aussi bien un *Phantasieleib* et un *Phantomleib* totalement indépendants de, par là *innocents* eu égard à la structure du souci, cela semble échapper complètement à Binswanger. C'est corrélatif du fait que lui a pareillement échappé totalement le statut phénoménologique de la *phantasia* et de l'imagination, lesquelles, chez lui, se trouvent confondues, mais aussi, nous l'avons vu, subordonnées.

Cela se mesure à la *subordination et à l'instrumentisation de la ruse et de l'illusion* (cf. par exemple Gf, 281 et 467): Si je puis prendre quelqu'un par quelque chose, je puis ruser avec lui et l'impressionner par de l'intrigue ou de l'illusion (ou être victime de son jeu ou de sa ruse), tout cela, dans la structure du souci et de la préoccupation. La « comédie sociale », que nous vivons plus ou moins naïvement, lucidement, ou cyniquement, en témoigne. La ruse ou l'illusion est manière de prendre (ou d'être pris) par quelque chose. On voit que cette subordination va de pair avec la limitation de la *Leibhaftigkeit* à l'impressionnabilité du prendre/être-pris par, qu'il n'y a pas, pour ainsi dire, pour Binswanger, d'*illusion gratuite*. C'est une chose finalement paradoxale que cette méconnaissance de la possibilité de l'illusion transcendantale, sur laquelle Binswanger revient en conclusion de la première partie de son ouvrage, à propos de la discursivité.

« [...] la discursivité peut être aussi bien *expérience de soi* qu'*expérience d'autrui*. Dans le premier cas elle est certes plus pauvre et plus limitée, mais elle demeure ici aussi expérience ou observation du monde, à savoir du monde *propre* (*Eigenwelt*). Une connaissance qui s'y appuie ne peut être qu'orientation de monde, connaissance "mondaine". Dans cette mesure il n'existe *pas de différence principielle* entre expérience de soi et expérience d'autrui. Que l' un s'*observe* lui-même ou qu'il observe un autre, il se

> heurte toujours à un quelque chose déterminé par une quiddité (*Washeit*) déterminée, il se *prend* lui-même ou prend l'autre *par* quelque chose, il *perçoit* [...] *quelque chose*; il "s'imagine" *que* quelque chose *est*, et se demande après *pourquoi il* est » (Gf, 436)

Passage étrange, dans la mesure où ce que je perçois (aperçois) de l'autre, étant *etwas*, quelque chose par lequel j'ai pris l'autre, au sein de la structure du souci, ne se distingue plus de quelque *autre* chose, n'est plus pris, précisément, *avec* sa *Leiblichkeit* mais quasiment, déjà, par delà sa *Zuhandenheit*, dans l'idéalité de l'eidétique (assimilée à de la *Vorhandenheit*, au moins implicitement). À cela, Binswanger oppose, encore une fois, ce qui se passe dans la structure de l'Amour, qui semble reprendre en elle tout ce qui relève de l'«intersubjectivité » (interfacticité) *concrète*, et ce, par *Ich-du-Einbildung*. Et à son propos, il écrit en effet:

> « *En tant que telle elle n'est soumise ni à l'illusion (Täuschung) ni à l'erreur*; mais les deux sont possibles dans l'*Einbildung* que [quelque chose est], aussi bien dans le domaine de l'observation de soi que dans celui de l'observation d'autrui. » (*Ibid.*, nous soulignons)

Autrement dit, il y a transposition architectonique, non réfléchie comme telle par Binswanger, de l'*Einbildung* de l'Amour (où le *Wesen* est concret et « réal ») à l'*Einbildung* que quelque chose est (où le *Wesen* est censé être abstrait), et où aussi bien l'illusion que l'erreur sont possibles, dans l'observation de soi et d'autrui. Faiblesse insigne de l'Amour s'il est « pris » par « quelque chose », c'est-à-dire par de la significativité, sous l'emprise du souci. Il reste donc une petite place pour l'imagination en son sens courant, mais délimitée, sans prise sur la structure existentiale de l'Amour dans sa positivité absolue. C'est, pour nous, une preuve de plus qu'il n'y a que l'hyperbole *cartésienne* du doute, ou ce que nous nommons l'*épochè* phénoménologique *hyperbolique*, qui soit à la hauteur pour désamorcer l'hypostase métaphysique de l'Amour, pour échapper à cela que l'illusion, la tromperie, ou l'erreur sont strictement localisées, chez Binswanger, au registre du « prendre par quelque chose ». Et il précise :

> «Mais du fait que dans la première (scil. l'observation de soi), n'est pas possible en face-à-face véritable, un Il effectif, mais seulement un quasi face-à-face, l'autre rôle de moi-même, la première est soumise à de plus grandes illusions et erreurs que la seconde (scil. l'observation d'autrui), et nous voyons surgir ici la question de savoir si je ne fais que "m'imaginer" mon rôle ou ma *persona*, ou si elle est mon rôle ou *persona* effectifs, et ce beaucoup plus fréquemment que par l'observation d'autrui. Cette question est ici beaucoup plus difficile à décider parce que le commerce avec moi-même, même quand il perçoit et observe, n'est pas, comme dans l'observation d'autrui, déterminé en première ligne par la quiddité du quelque chose par lequel il y a prise, mais par le qui (*Werheit*) de celui qui prend, lequel qui, ici, dans l'être pris par quelque chose, "revient" comme le même. Le fait que l'un puisse se faire face à lui-même moins "concrètement" (*sachlich*) que l'autre, repose [...] précisément sur ce se tourner-en-rond autour d'un ipse (*um einen Selbst*), lequel rond n'indique nulle part une halte fixe, une césure ou une section, bref une *épochè*, à moins qu'elle ne soit voulue ou "faite" par une ipséité à partir d'une quiddité déterminée, par exemple, de l'éthique, et que d'autres quiddités, par exemple la pulsionnalité, lui soient subordonnées. L'"équilibre" qui en résulte, l'harmonie des forces ou de la personnalité demeure néanmoins nécessairement labile, ébranlable.» (Gf, 436-437)

Nul doute que ce ne soit ici le psychiatre qui parle derrière le philosophe. Ce texte est à double entrée, il décrit bien la situation psychopathologique en général, mais n'est pas, philosophiquement, d'une part sans faiblesse, d'autre part sans implications. Reprenons donc point par point. Il y a illusion possible sur le rôle que je joue ou que j'ai à jouer, plus fréquente dans le cas de l'observation de soi que dans celui de l'observation d'autrui, et ce, parce que, dans ce dernier cas, quelle que soit la relation plus ou moins codée que j'ai avec lui, je « prends » autrui par quelque chose de déterminé, alors que dans le premier, étant à la fois « sujet » et « objet » de la prise, je me « prends » pour ainsi dire par cela même par lequel je suis déjà pris, le « je » du prendre (par quelque chose) étant le même que le « je » de la prise, et l'ipse véritable, hors prendre et être pris, n'étant que le centre inaccessible d'un cercle sans césure, section ou *épochè* possible. Il n'y aurait, à la limite, qu'une « décision » pour telle ou telle quiddité qui permettrait d'en sortir, mais ce serait au détriment d'autres quiddités, d'autres rôles non moins possibles, et la « décision » prise ainsi paraîtrait arbitraire, donc instable et labile, le moi ne faisant jamais que tourner en rond de la même manière dans l'un ou l'autre rôle, à l'infini.

On pourrait dire, ici, que l'illusion vient de ce que le je de la prise prend la partie (le quelque chose) pour le tout, et qu'il n'est plus amené, dans l'observation de soi, qu'à rencontrer cette partie qui le prend autant qu'elle est prise. Illusion du souci de soi parce qu'illusion sur le soi prenant/pris. Mais à ce titre, ce que Binswanger semble négliger, ou tout au moins affaiblir, c'est que l'autre pris par moi par quelque chose peut aussi bien se trouver pris par cette prise de manière à ce que, dans ce rapport « *imaginaire* » du moi et d'autrui, il se trouve lui-même prisonnier du rôle que je lui fais jouer, et s'imaginer que c'est là son rôle effectif. Dans ce cas, certes, il perd son altérité, il n'y a plus de véritable *Einfühlung*, chacun est pour ainsi dire, par la capture illusionnante en tel ou tel rôle, le « *miroir* » de l'autre, où ce qui se perd est précisément, en termes phénoménologiques, la *Leiblichkeit* de la rencontre. C'est là le propre, pourrait-on dire, de la plus grande part de la « comédie sociale », jusques et y compris la « comédie » (ou la « tragi-comédie ») familiale. Jeu où toujours, peu ou prou, « tel est pris qui croyait prendre », car, à travers les significativités symboliquement instituées, c'est un « jeu de rôles » qui déclenche le malaise dès lors que l'on s'avise que ces rôles ne sont pas, en réalité, faits pour soi.

Ce qui est paradoxal, chez Binswanger, c'est qu'il subordonne ces jeux de l'illusion à la structure du souci, et ce, dans la mesure où y est déjà subordonné le « prendre par quelque chose ». Ce qui fait l'illusion est la confusion des « quelque chose », de leur multiplicité au gré des complexités des institutions symboliques des significativités et des *Bewandtniganzheiten*, avec le tout. Ce n'est nullement, comme on pourrait le croire, la dimension fictive originaire de l'imagination et de l'imaginaire, c'est-à-dire le jeu du *Phantomleib* dans le *Phantasieleib* à l'œuvre, phénoménologiquement, dans *toute* relation « intersubjective ». Au fond, pour Binswanger, l'observation de soi, se prenant nécessairement par quelque chose, est une quasi-version de l'observation d'autrui, quasi parce que lui manque le face-à-face effectif, c'est-à-dire l'*altérité* principielle d'autrui, indice de « réalité », qui ne peut venir, Husserl l'a montré, que de son *Leib*, et, dans la *Stiftung* « intersubjec-

tive », de son *Leibkörper* qui n'est pas là seulement, simplement ou primairement pour « prendre » ou « être pris ». De la sorte, Binswanger ne voit pas de façon suffisamment claire que l'altérité d'autrui, son « intimité » qui échappe principiellement à mon intuition, ne se tient que de son *Leib* et de son *Leibkörper*, qu'elle échappe donc pour une part essentielle au « prendre par quelque chose », et que, si elle y tombe, ce n'est plus elle, mais elle transposée architectoniquement en imagination, en sa représentation fictive, de laquelle, au reste, autrui peut à son tour se trouver prisonnier, comme de l'image de lui-même que je lui renvoie, la capture étant donc, finalement, capture par la dimension fictive de cette « image » – qui peut aller de l'image quasi-visuelle (l'«image du corps ») jusqu'à l'identification familiale ou sociale à l'un ou l'autre rôle déterminé. Mais si tel est le cas, l'illusion va puiser ses racines bien plus profondément que dans le « prendre par quelque chose » comme figure déjà particularisée du souci. Telle est, on le sait, notre thèse: la *Leiblichkeit* est au moins aussi originaire et archaïque que la *Leibhaftigkeit* qu'il ne faut cependant plus prendre seulement en l'acceptation binswangerienne trop restreinte de l'impressionnabilité (trop liée encore, fût-ce de loin, au souci), mais, nous le verrons à mesure, au sens beaucoup plus large d'*affectivité*, originairement et indissolublement liée à la *Leiblichkeit* – et c'est seulement parce que la *Leibhaftigkeit* est au moins aussi originaire et aussi archaïque qu'elle peut entrer en sécession (*Spaltung*) par rapport à la *Leiblichkeit* et que nous continuerons malgré tout à les distinguer. Autrement dit, on verra que l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit* relève de l'*excès* d'affectivité qui, comme *trauma* («psychique»), ne peut précisément pas passer au « vécu » (en son sens husserlien), c'est-à-dire passer en temporalisation (en présence de langage et ou en présent intentionnel). Il ne peut y avoir de *Leibhaftigkeit* discernable par sa sécession que là où il y a *Spaltung* entre elle et le *Leib* transposé en *Phantomleib*.

Cette subordination de la *Leibhaftigkeit*, qui est stricte localisation de l'illusion, de la tromperie ou de la ruse, conduit Binswanger au commentaire suivant, autour des *Essais* de Montaigne :

> « [...] Qu'ici "rien ne fasse *épochè*", ne rende possible une césure ou une section à laquelle la connaissance de soi puisse s'"arrêter", repose sur la *re-tenue* de toute mesure du jugement, sur le *doute* fondamental psychologique. [...] Dans la mesure où l'un doute de ceci et de cela, même de la possibilité de la continuité dans la direction de son commerce avec soi et les autres, [il] vient, à la place de l'harmonie des forces et de leur équilibre, le désengagement et l'inquiétude du doute, qui prend en compte et fait valoir à présent discursivement de la même manière *tous* les côtés de l'être-homme, et conduit dans cette mesure à une large extension du *matériau* de l'observation de soi, mais n'est en mesure de pénétrer en aucune *connaissance de soi*. C'est bien le "soi" qui disparaît dès qu'il n'est cherché que dans ses rôles changeant de façon protéiforme, et ce nécessairement pour le regard de la connaissance. À la place de la *connaissance* de soi comme aussi d'autrui vient ici *ce qui est établi par la généralisation et le jugement* : "l'homme en tout et partout n'est que rapiècement et bigarrures". Même si la personnalité forte et assurée de Montaigne a trouvé le but de sa vie, son plaisir, même sa jouissance à observer et à décrire (à "peindre") "l'homme" dans le "rapiècement bigarré » de sa nature, dans son illimitée "diversité et variété", dans ses ébranlements constants et ses changements fluents, dans son passage incessant d'un rôle à l'autre, il a certes découvert, dans la "peinture sans préjugé" des complexions naturelles de l'homme et de lui-même, "la

> nature" en l'homme, une région particulière du monde naturel à l'intérieur duquel une orientation de monde est possible ; en revanche il a par là coopéré à l'énorme processus de rétrécissement dans le cours duquel l'homme est devenu non seulement un "sujet" sans dieu, mais aussi sans monde. Montaigne a préparé pour la psychologie une doctrine funeste de l'absence de monde du sujet, dans laquelle monde interne et monde externe se trouvent l'un à côté de l'autre comme deux mondes séparés et agissent l'un sur l'autre.» (Gf, 437-438)

Autrement dit, le scepticisme de Montaigne, le doute universel en matière de «psychologie» conduit, selon Binswanger, à l'indifférenciation et au *nivellement* (ici de toutes les formes du prendre et d'être pris par quelque chose au sein de rôles interchangeables et «bigarrés»). Ce jugement est pour le moins partial et sévère. Mais aussi «emporté» et même erroné puisque le «prendre par quelque chose», soustendu par et subordonné à la structure du souci, est encore une manière d'être-au-monde. Manifestement, Binswanger, obnubilé par l'élimination de la fiction, de la tromperie, et de l'erreur, et de l'*ironie* qu'il y a à en prendre acte et à les décrire, est rebelle à «l'esprit latin» – on l'a déjà vu à propos du mot de Talleyrand. Et contre la fausseté ou l'illusion de s'imaginer dans l'image (sociale, familiale) du rôle où l'on est pris tout en prenant, Binswanger oppose, encore une fois, le «mode dual de l'Amour» et l'imagination du *Wesen*, dont nous avons vu ce qu'il faut en penser. Tout cela pour dire que, finalement, ce n'est que sur le fond de ce mode que peut s'enlever une véritable connaissance psychologique du *Wesen* (cf. Gf. 438). Nul doute que si Binswanger avait compris la nature et la profondeur du doute hyperbolique cartésien, il lui aurait opposé le même argument. Mais l'erreur fut commise, déjà, par Heidegger. Il leur aura manqué de mesurer la véritable portée de la *phantasia* et de l'*imagination* dans l'expérience humaine. Reste à savoir s'il y a un critère (une attestation) intrinsèque qui permette de *distinguer l'Amour de l'illusion de l'Amour*, et plus loin, *un «état affectif» d'une illusion de ce même «état affectif»*. C'est là l'une des questions phénoménologiques les plus difficiles que nous aurons à traiter.

§4. Conclusions et amorces vers l'interfacticité transcendantale

Au terme de ce long parcours qui, en vue de saisir au moins les prémisses d'une phénoménologie de la facticité, nous a fait traverser le maître-ouvrage de Heidegger et l'anthropologie de Binswanger, et prendre au sérieux, jusqu'à l'extrême, la problématique ontologique-existentiale du Dasein, nous avons déjà vu que, finalement, le concept de Dasein recouvre ce que nous avons reconnu comme un *idéal existential* (Heidegger) ou un *idéal à la fois existential et transcendantal* (Binswanger), où joue, dans le premier cas, un argument ontologique inversé, et dans le second cas ce dernier en recroisement avec l'argument ontologique classique. Ainsi le Dasein est-il, *architectoniquement*, *indiscernable* de Dieu. Dans le premier cas, je n'existe (transitivement) que sur le mode négatif de son être, dans le second cas, à la fois sur ce mode et sur un mode absolument positif puisqu'aussi bien c'est l'Un-nous de l'Amour qui me fait exister vraiment et aimer l'être factice

que j'aime. Dans les deux cas, ce Dieu comme idéal existential ou comme idéal existential-transcendantal, reste *transpossible* à l'égard de l'exister factice possible, ce qui ne se conçoit que si, à son tour, celui-ci lui est *transpassible*, et ce, sans que, à l'inverse de ce qu'à tenté de penser Husserl, les possibilités factices d'exister soient des variantes eidétiques d'un seul exister et co-exister, ce qui rendrait l'idéal seulement transcendantal, mais corrélativement, rendrait les variantes eidétiques paradoxalement inaccessibles au Moi transcendantal supposé, après réduction du Moi factice, en mesure d'effectuer la variation.

Il y a cependant, au creux de l'anthropologie binswangerienne, plus particulièrement au creux de sa métaphysique de l'Amour, quelque chose de fécond : cela, non pas dans son ascension (ou sa descente) « sur place » en son hyperbole, mais en ce que, dans ce qui y est nommé « imagination », s'opère en droit une « synthèse » du fini et de l'infini, du temporel et de l'éternel. Si l'infini y est tellement massif, et finalement tellement transparent (comme intimité ou *Heimat* du nous) qu'il n'y a *rien* qui soit à saisir en lui (ce serait le « prendre » par « quelque chose », donc le contaminer, déjà, par la structure du souci), et si l'éternel est lui aussi si supratemporel qu'il se dérobe à toute temporalisation, c'est-à-dire aussi, pour nous, à tout sens de langage, c'est que, pour ainsi dire, le *nous*, qui n'est que *dual*, est *trop condensé en Un* – c'est le prix payé à la métaphysique du Dasein. Pour « désenclaver », par-delà la métaphysique trop exclusive de l'Amour, le champ transpossible de l'infini et de l'éternel par rapport à cette excessive condensation, qui l'est encore une fois dans un *idéal* à la fois existential et transcendantal, il faut, d'une part, *renoncer* à ce mode unique-dual de l'Amour, et d'autre part admettre la pluralité ou la *multiplicité originaire* de ce champ qui est dès lors champ de transpossibles pluriels et *non totalisables* auxquels la facticité de l'existence est dès lors aussi transpassible. Telle est la première voie qui peut conduire à l'*interfacticité transcendantale*, pour peu que l'on ne conçoive plus celle-ci comme *Un-Tout qui est* (sans exister autrement que par instants), mais comme pluralité ou multiplicité indéterminée et inchoative, in-finie, mais toujours déjà et toujours encore, comme l'a peut-être entrevu Binswanger, en cours de *schématisation*, bien évidemment sans aucun concept qui ne pourrait que lui être « donné d'avance ». Pluralité ou multiplicité originaires, donc, en-deça ou au-delà des « catégories » de l'être et du non-être. Par là plus proche de la *phantasia* qui, Husserl l'a montré, n'est pas présente, et n'est présentifiée, dans l'imagination, que pour s'y évanouir dans le caractère fictif de l'image, laquelle n'est jamais que l'image d'un « objet » intentionnel dont le sens intentionnel n'est pas là, déjà, dans la *phantasia*. Sur cette voie, qu'il nous faudra explorer systématiquement, il y a des chances pour que la *facticité*, qui est en effet celle de la *conscience* (et non plus du Dasein), *s'institue* (symboliquement) comme un certain « mode », architectoniquement transposé, du registre in-fini de l'interfacticité transcendantale, par cela même qu'elle *existe*, mais qui doit trouver sa base phénoménologique dans l'*écart* qu'il y a, au sein de l'interfacticité transcendantale, entre ce que nous avons nommé, dans nos *Méditations*, le schématique et le proto-ontologique.

Nous parlons d'*institution* (pour nous *symbolique*), qui se confond presque avec le sens husserlien de *Stiftung*. Ce caractère d'institution se mesure au mieux,

aussi bien dans *Sein und Zeit* que dans les *Grundformen*, par le caractère *circulaire* du renvoi mutuel de l'existential et de l'existentiel – circularité qui n'est certes pas logique, mais qui n'est « herméneutique » que par un abus de langage (le Dasein n'étant ni un texte ou des textes ni une tradition de sens à son registre existential, qui est statique). Il s'agit en effet chaque fois d'une hyperbole métaphysique – celle de l'être pour la mort, celle de l'Amour – dont l'attestation phénoménologique, à la limite de l'impossible, ne se trouve que dans l'instantané d'une sorte de tangence de l'existentiel à l'existential, et d'autre part, cette « expérience », qui est censée avoir lieu, ou pouvoir avoir lieu, n'est privilégiée, et considérée comme un axe directeur de l'analyse, que parce qu'elle est censée puiser *tout* son sens à ce point de tangence, dans l'ontologique existential, et cela, non sans une part d'arbitraire immédiatement apparente. Cette situation est faussement herméneutique au sens aussi où il n'y a pas plus à trouver, dans l'attestation existentielle, que ce qui a déjà été préalablement élaboré et « hypostasié » dans l'existential : la circularité est *symbolique*, de même que la *tautologie* qu'elle suppose. Autrement dit, il ne s'agit, dans *Sein und Zeit*, que de l'*institution symbolique* d'un Dasein, c'est-à-dire finalement d'une conscience, *résolue et héroïque*, dans une existence factice véritable à la hauteur de laquelle seule se trouve, en dernière instance, la conscience philosophique – car il n'appartient qu'au philosophe Heidegger de saisir clairement, dans les termes qui sont les siens, le sens du *daimon* qui décide de l'existence véritable, à hauteur de mort et de destin. Tout pareillement, dans les *Grundformen*, il ne s'agit, dans son extension par l'Amour de ce qui est en jeu dans l'analytique existentiale heideggerienne, que de l'*institution symbolique* du Dasein (de la conscience) comme Un-nous dans l'Amour, dans l'existence véritable, au sein du Je-Tu, de la relation « authentiquement » amoureuse. La circularité symbolique a donc lieu, chaque fois, entre l'idéal existential (ou transcendantal-existential) et *ce dont* il est l'idéal, cela, sans qu'y entre, autrement que formellement, la contingence, à savoir la contingence *avec son contenu concret*, donc, en fait, de manière formelle ou vide, par la mise en œuvre, dans un sens et/ou dans l'autre, de l'argument ontologique. Comme chez Kant, les prédicats ontologiques positifs et absolus conduisent à l'idéal transcendantal ; ici, qu'il s'agisse chez Husserl des « systèmes de possibilités », chez Heidegger des cours divers des destins, chez Binswanger des *Wesen* « imaginés » dans la concrétude « réale », les *contenus* sont censés constituer l'idéal, qu'il soit transcendantal, existential ou les deux, et ils nous sont en fait *phénoménologiquement inaccessibles*. Si bien que la *critique* d'un tel idéal doit aboutir, comme chez Kant, à une idée régulatrice de contenus attestables possibles *à l'intérieur même de l'institution symbolique*.

Chaque fois donc, cette institution, qui est *éthique* au sens où elle institue un *ethos* censé fondateur, a son *horizon symbolique*. L'erreur architectonique est donc chaque fois qu'on lui attribue un rôle fondateur universel, alors qu'elle ne l'est que de son ordre, de ce qui est susceptible de prendre du sens sous son horizon. La question reste cependant de savoir s'il y a d'autres cas de figure de la conscience qui soient susceptibles d'entrer dans l'hyperbole. Il y en a bien si l'on pense à l'hyperbole d'autrui et de l'Autre chez Lévinas (qui tomberait sous le coup de la même critique). Reste l'hyperbole cartésienne du doute, qui est en fait celle de la *feinte*

ou de la *fiction*. Notre thèse, proprement phénoménologique, est qu'elle englobe ou peut englober *toutes les autres*: c'est le sens de ce que nous nommons *épochè* phénoménologique *hyperbolique* qui, loin de tout niveler comme le prétend Binswanger, nous permet en effet de porter le soupçon universel sur l'effectivité de l'attestation, donc de « sonder » celle-ci en sa valeur phénoménologique supposée, par le moyen de son *effectuation* possible par le phénoménologue, au sein de telle ou telle *Stiftung* symbolique.

Par l'*épochè* phénoménologique hyperbolique se relativise donc le sens chaque fois prétendument absolu de la fondation de l'exister factice par l'existential-ontologique. Cela, dans la mesure où, à nouveau, elle ouvre sur l'interfacticité transcendantale, non plus comme Un-Tout qui est, mais comme champ in-fini et indéfini de multiplicités originaires et inchoatives, *à l'écart* desquelles, ni sur le mode négatif heideggerien, ni sur le mode positif binswangerien, *s'institue* la conscience ou le Dasein, avec ses horizons symboliques. C'est ce champ qui constitue la base phénoménologique de la *Stiftung*, mais cette base lui reste transpossible – et la *Stiftung* lui reste transpassible – dans la mesure où, passant au registre fondateur de la *Stiftung*, elle subit une transposition architectonique en laquelle les transpossibilités de l'interfacticité transcendantale se transposent corrélativement en possibilités symboliques (non apriori eidétiques) de l'exister factice ainsi institué en son sens. Du registre de l'ontologique-existential, quel qu'il soit par ailleurs, au registre de l'interfacticité transcendantale, il y a donc hiatus et par là transposition *architectoniques*. C'est dire que le *Grund*, dont on ne peut plus dire qu'il soit tout simplement, sinon dans la singularité et la circularité de la *Stiftung*, est originairement éclaté dans la multiplicité inchoative et transpossible (à la *Stiftung*) de l'interfacticité transcendantale, au-delà ou en-deça de l'être et du non-être: c'est ce que nous avons nommé, dans notre *Phénoménologie en esquisses*, le champ le plus archaïque de la phénoménologie.

Il s'en faut cependant, dans cette relativisation, que nous n'ayons à faire qu'à une sorte de multiplicité dispersée d'institutions symboliques. Mais pour s'en rendre compte, il faut introduire la phénoménologie *génétique*, en un sens élargi par rapport à Husserl. Il y a bien, en effet, des institutions symboliques dont certaines sont nécessaires aux autres, et ce, non pas uniquement ou exclusivement selon des raisons eidétiques d'enchaînements, mais selon des raisons structurales plus originaires. Si l'on s'en tient à « l'intersubjectivité », il revient à Binswanger, bien plus qu'à Heidegger qui, sur ce point, reste dans le vague, d'avoir montré qu'il existe plusieurs registres de l'institution symbolique, dont l'Amour est certes le plus fondamental pour lui, mais qui, passant par l'amitié, est « filtré » ou structuré par les différents modes du « prendre par quelque chose ». Ainsi, dans le passage de l'interfacticité transcendantale à l'interfacticité que nous dirons factice concrète, faut-il déjà distinguer au moins deux *Stiftungen* et deux registres coextensifs. 1) La *Stiftung* sans doute, en effet, génétiquement la première, qui est celle de l'Amour en tant que celle de la *Heimat*, de l'intimité d'un Je-Tu, que l'on ne peut que rapporter au *giron maternel*, au rapport mère/nourrisson par lequel ce dernier passe très rapidement (en quelques semaines) de l'état animal à l'état humain. Le nourrisson *s'institue* comme « soi » affectif (*leibhaftig*), comme *Leib* (et

Phantasieleib) pourvu d'un soi par l'*Einfühlung* originaire et mutuelle de lui-même par la mère et de la mère par lui-même. Signalons cependant qu'ici déjà s'insinue la difficulté que s'il y a, par cette institution, *Leib* (auquel est originairement attachée la *Leibhaftigkeit* de l'affectivité) et *Phantasieleib* propres, s'ébauchant déjà, mais selon des rythmes pour nous très lents (quoiqu'en soi ils soient très rapides), en figurabilité (*Darstellbarkeit*) du *Leibkörper*, il y a aussi, déjà, institution de l'imagination, et par là, de sa dimension fictive rapportée à un *Phantomleib*. On trouve là les drames des tout premiers âges de la vie, que Winnicott s'est efforcé de penser de manière très originale, et sur lesquels nous reviendrons. 2) La *Stiftung* génétiquement seconde est celle de l'interfacticité factice concrète où entre le *tiers*: elle est déjà l'ébauche de l'intersubjectivité classique, décrite par Husserl, et donc l'ébauche première du social, avec cela que le *Leibkörper*, étant plus ou moins devenu figurable et figuré, il y entre aussi, en même temps que le *Phantasieleib*, le *Phantomleib*, reprenant comme base phénoménologique, à travers la transposition qui s'est effectuée de la première à la seconde *Stiftung*, toute la dimension fictive de l'imagination qui s'était déjà amorcée dans la première.

Comme Binswanger l'a bien remarqué, c'est par ces deux institutions symboliques que «*commence*» l'humanité, et par conséquent *l'anthropologie phénoménologique*. Il reste dès lors à notre charge de montrer ce qui lui correspond, au moins de manière matricielle-transcendantale, dans l'interfacticité transcendantale. Autrement dit, il nous reste à montrer, en régime d'*époché* phénoménologique hyperbolique, sa base phénoménologique-transcendantale, appelée à être transposée architectoniquement dans la *Stiftung*.

Pour mieux mesurer l'ampleur du problème, il est tout d'abord plus commode d'en revenir au concept binswangerien, anthropologique, d'«Histoire interne de vie» (*innere Lebensgeschichte*), et de le relier au concept husserlien (que Binswanger ne pouvait qu'ignorer à l'époque) d'«Histoire transcendantale». Comme on le sait depuis la problématique de la *Krisis*, celle-ci est faite d'enchaînements de *Stiftungen* – enchaînements non réductibles à l'eidétique de *Stiftungen* qui ne sont pas des «événements» repérables dans le temps historique. Ces *Stiftungen* le sont à la fois d'habitus et de sédimentations de sens comme d'autant de possibilités qui sont là, *implicitement*, dès qu'il y a *Stiftung*. En ce sens, chacun de nous est fait selon la manière dont ces *Stiftungen*, qui nous livrent l'acquis et le transmissible (la tradition symbolique) mais aussi la possibilité d'y inventer et d'y innover par réélaboration symbolique, se sont plus ou moins bien enchaînées en nous, sans que nous ayons disposé, pour autant, de la liberté et de la conscience de les enchaîner. En ce sens, donc, chacun de nous, et tout autant le monde qui nous environne, est le fruit extrêmement complexe d'un devenir historique fait d'entassements inextricablement enchevêtrés d'habitus (en général: kinesthésiques, y compris dans la *phantasia*) et de sens sédimentés. Mais ce devenir historique, en réalité *devenir, genesis*, car indéfini, est *transcendantal* puisque, aucune *Stiftung* n'étant un événement datable, nous n'en avons pas eu et nous n'en avons pas, le plus souvent, conscience. À strictement parler, c'est cela même qu'il faudrait nommer «Histoire *interne* de vie».

À elle se superpose cependant l'Histoire, la mienne, ou celle des autres (et de la société) comme *mise en intrigue* ou en sens, de second degré par rapport à elle. C'est, pourrait-on die, l'Histoire « interprétée », ou plutôt racontée dans des *mythoi*, des « histoires » ou des « événements » (vécus de sens) pris et repris dans une trame de sens multiples qui est censée faire la cohésion des vécus, *le sens* de ma vie ou d'une vie – et il arrive certes, bien souvent, que cette cohésion n'arrive pas à se faire, sinon dans une fatalité dont le sens échappe à celui qui la « raconte » (cas des psychopathologies). Ce qu'il faut voir, c'est que le sens de la vie n'est pas réductible, en général, à la formule héroïque d'un destin, mais qu'il est en formation (*Bildung*) indéfinie et inachevée, au second degré, précisément. Il est, si l'on veut, « herméneutique », sauf que la trame de sens des vécus n'est jamais aussi organisée que peut l'être celle d'un texte, qu'elle est toujours à la fois *beaucoup plus lâche*, en lambeaux, *et beaucoup plus enchevêtrée*, par de multiples renvois et allusions « à distance », comme une sorte de mythe inchoatif et informulé où entrent en même temps la *phantasia*, la dimension fictive de l'imagination (l'« imaginaire ») et des bribes de sens plus ou moins finement bricolées. En d'autres termes, le sens de la vie, ce qui est susceptible d'en faire une Histoire, n'est pas *eo ipso* harmonique même s'il se cherche une ou des harmonies ; il est toujours multi-stratifié, à la fois vrai et illusoire sans que l'on puisse rigoureusement y distinguer l'un et l'autre, car fait d'« histoires » que je me raconte, et surtout que l'on me raconte (ma « légende », d'abord familiale, puis sociale).

En tout cela, il n'y a donc nulle part apparente pour ce qui relèverait de la « décision » en son sens heideggerien. Et pourtant, c'est notre lot à tous, que nous soyons ou non philosophes. On en revient donc, à travers une décision (résolution) ou un instant (amour, « coup de foudre ») venus d'ailleurs que de l'Histoire transcendantale ou de l'Histoire racontée (et « vécue » en principe, mais pas en réalité), à la problématique d'une Histoire « destinale » (au sens le plus large) comme ayant été *instituée* du même coup que l'institution du soi lui-même, lequel n'aurait ses vécus que depuis cette institution. Autrement dit, on en revient à la problématique du soi véritable, individué, comme *daimon*, ce *daimon* fût-il, comme on peut l'admettre, celui de l'Un-nous de l'Amour. *Où* donc ce *daimon* trouve-t-il sa place au sein des transpossibilités multiples de l'interfacticité transcendantale ? Ou plutôt, où se trouve sa matrice ou son amorce transcendantales, étant entendu que c'est notre condition humaine de ne jamais pouvoir répondre de façon satisfaisante ou sensée à la question du *pourquoi* ? qu'il faut tenir soigneusement à l'écart de l'investigation phénoménologique. Que nous soyons « soumis », pour le meilleur et pour le pire, à une *Historicité* que nous dirons *symbolique*, où se joue chaque fois notre « chiffre » ou notre « formule », que, en même temps qu'elle et par elle, nous soyons *individués*, encore que, le plus souvent, *implicitement* (l'anonymat social du « On » n'est pas une « preuve » contre l'individuation, contrairement à ce qu'a cru Heidegger), que sur cette historicité, nous n'ayons que des « prises » toutes relatives, dans les choix empiriques, mêmes cruciaux, que nous avons malgré tout à faire à tel ou tel moment de notre vie, c'est une évidence. Mais nous n'y sommes pas « soumis », plus ou moins, selon la force de notre « résolution » ou de notre « désir infini » de vérité : penser ce « plus ou moins » de la « soumission », ce serait

précisément se vouer à la « *tyrannie de l'existence* », et c'est aussi un fait anthropologique non moins évident. Et c'est de cette « tyrannie », précisément, que nous libère l'abandon de l'idéal, qu'il soit transcendantal, existential, ou les deux. Tel est, au moins, le sens de l'*épochè* phénoménologique hyperbolique. Il entre, dans toute historicité, qu'elle soit celle d'un individu, d'un couple, d'un groupe, d'une société, etc., une part irréductible de contingence, que les Grecs nommaient *tychè*.

Il reste, avant de traiter systématiquement de ces questions, à envisager le problème sans doute le plus fondamental pour nous, que nous avons déjà repéré, et qui leur est corrélatif. C'est celui du *pouvoir illusionnant de l'hyperbole, jusques et y compris au cœur même de l'affectivité*, dès lors que l'hyperbole, sur tel ou tel affect, *Stimmung* ou sentiment, « se monte le coup ». Qu'est-ce qui peut, en général, distinguer intrinsèquement l'affectivité de l'*illusion* de l'affectivité? Autrement dit, qu'est-ce qui peut faire passer l'affectivité à la fiction, ce qui est *ressenti* dans la *Leibhaftigkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib* à ce qui est illusionné dans le *Phantomleib*? Problème qui communique avec celui posé par le fait que, dans la tradition, l'affectivité n'est précisément *pas figurable* (*darstellbar*) – sinon par des gestes, physionomies, tons, regards, etc. à même la *Leiblichkeit* du *Leibkörper*, que ce soit le mien ou celui de l'autre, ce qui, au reste, rend possible la simulation ou la dissimulation. Ce point est l'un de ceux où la tradition pèse le plus lourdement : parce que l'affectivité est éprouvée, elle est *vraie*. Il ne peut y avoir d'erreur sur le ressentir, mais seulement sur sa « cause » ou son « objet ». Mais quand ressent-on (vit-on) vraiment?

C'est sans doute, ici, qu'il y a une confusion entre l'« impressionnabilité », dont on vu que Binswanger la rapporte à la *Leibhaftigkeit*, et la *Leiblichkeit* en général. L'« impressionnabilité » s'effectue sans distance – par exemple, je suis immédiatement impressionné par la colère de tel ou tel autrui, ou je ressens immédiatement telle ou telle émotion –, et c'est cela que, très précisément, l'on pourrait nommer l'affect, dont Binswanger a bien saisi qu'il « mobilise » autant le « corps » (pour lui : le *Leib)* que l'« âme » (pour lui, la *Seele*). Ce serait cependant une erreur – classiquement commise – que de considérer que l'affect relève par là d'une passivité, et encore plus d'une passivité originaire : l'affect, en effet, « mobilise », c'est-à-dire induit dans le *Leib*, et à tout le moins dans le *Leibkörper*, des kinesthèses qui correspondent aux émotions comme émotions ; il est donc, pour une part essentielle de lui-même, *actif*, et même, tout aussi souvent, « réactif » – et il est absurde de penser que, dans sa double dimension d'activité et de passivité, il procède d'une sorte d'auto-affection qui est en ferait un « monstre métaphysique » (inventé en fait par Heidegger pour le temps dans le *Kantbuch)*, sorte d'*aisthesis aistheseôs* du même type que la *noesis noeseôs* aristotélicienne. Tout au contraire, faut-il penser, l'immédiateté de l'affect le rend indifférent à la vérité ou à la fausseté : il se contente de surgir, et de disparaître, ne révélant *rien*, *directement*, de la « vie » ou de l'intimité de la conscience ; il est énigmatique, sans « explication » (autre que par la trivialité d'un désir ou d'un besoin comblé par sa satisfaction ou déçu par son insatisfaction, ce qui supposerait, selon nous absurdement, comme l'ont fait aussi bien Freud que Husserl, que l'affect soit un élément d'un « arc intentionnel »). Cette énigme, on peut aussi bien la rapporter à quelque « fonction vitale »,

originairement biologique (Freud), qu'à quelque « évaluation » proto-axiologique et proto-téléologique (Husserl), c'est-à-dire à autre chose qu'elle-même qui n'est là, tautologiquement, que pour son « explication ». Pour nous, elle ne relève déjà plus proprement de la phénoménologie, sinon peut-être comme ce que nous avons nommé, dans *Phénoménologie en esquisses*, « l'autre source », autre que proprement schématique, de la *phantasia* et de l'imagination : source qui est dans la *genesis*, dans le devenir instable au sens platonicien. Source, donc, qui n'est phénoménologiquement *rien* tant qu'elle n'est pas « reprise » dans des schématismes, c'est-à-dire dans ce qui, excédant la *Leibhaftigkeit* de la pure et simple affectivité (qui est une abstraction), relève de la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, à savoir tout d'abord de la *phantasia*, et donc de la fictivité de l'imagination (dans la « *Perzeption* » du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » comme tels), et finalement du passage plus ou moins entier du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib*. Ajoutons, nous y avons déjà fait allusion, que quand l'affect n'est pas « repris » dans des schématismes phénoménologiques (en présence de langage et de là en présent intentionnel), donc quand il n'est pas « vécu », c'est que, comme *trauma* (excès), il est purement et simplement « absorbé » dans l'obscurité de la *Leibhaftigkeit* dès lors en sécession, « déconnecté » de la *phantasia* et de l'imagination, mais pas sans « effets » perturbateurs et paradoxaux sur eux, comme il nous reviendra de le montrer par la prise en compte phénoménologique des psychopathologies : il nous faudra montrer pareillement que l'« autonomisation » de la *Leibhaftigkeit* va de pair avec le désancrage de la *Phantasieleiblichkeit* par rapport à la *Leiblichkeit*, c'est-à-dire avec son « atmosphérisation » dans la *Phantomleiblichkeit*, donc avec une pseudo- ou quasi-réalisation de l'imaginaire. Si l'on assimile, comme c'est légitime, la *Leibhaftigkeit* en sécession à l'inconscient au sens freudien, cela signifie, non pas que l'affect traumatique ait « disparu », mais qu'il est « inconscient », et qu'il se « redistribue », par les travestissements du « processus primaire », en « affects » *liés* aux structures imaginaires (les « fantasmes » de la psychanalyse) fixées dans le même « processus primaire ». Nous retrouvons notre question si nous disons que ces « affects » ne sont certes pas des illusions d'affects, mais en quelque sorte que leurs « vécus » sont illusionnés ou *s'*illusionnent sur leurs significativités.

Prenons par exemple les cas qui, comme celui décrit par Binswanger avec Suzanne Urban (déclenchement d'une psychose schizophrénique), révèlent une « impressionnabilité » pour ainsi dire absolue : Peut-on répondre avec certitude à la question de savoir *qui* est le sujet de l'impressionnabilité, et dire, comme nous le faisons presque spontanément, que c'est le Moi ? Le cas Suzanne Urban montre bien, au contraire, que l'impressionnabilité absolue, sans distance, « induit » une *Spaltung*, une dissociation, entre un « Moi » qui n'est plus le mien parce qu'il a été épinglé et retranché dans la sphère de l'impressionnabilité, et le « Moi » qui, en instance d'être dépourvu d'aperception transcendantale (et même si l'on veut existentiale) immédiate, s'épuise, à travers les ruptures de cette dernière, à « se » rejoindre (cas qu'Artaud, nous l'avons vu, a remarquablement décrit, et nous y reviendrons). Le *Leib* de la *Leibhaftigkeit* ne peut donc pas, dans ce cas, être confondu avec le *Leib* de la *Leiblichkeit*. Car si le premier est retranché, par son

impressionnabilité « sans reste » dans une *solitude sans reste* (qui est aussi celle de l'«âme») que nous nommerons celle du *pseudo-primordial* (où « primordial » doit être pris en son sens husserlien), le second est, nous le comprenons par contrecoup, *indissociable*, précisément, *de l'interfacticité transcendantale*, car c'est en celle-ci seulement que la *Leiblichkeit* acquiert son statut phénoménologique (de même que, par rapport à elle, ce que Husserl vise comme le « primordial »). En ce sens, l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit*, partie de l'affectivité, n'est jamais absolue, mais l'est toujours en imminence, à l'exception des cas pathologiques où elle se « réalise » plus ou moins globalement autour d'un *traumatisme* ou de la menace d'un traumatisme, celui, pour reprendre un terme de Winnicott, de l'«effondrement» de la *Leibhaftigkeit* de l'affectivité dans la *Leibhaftigkeit* du trauma, et de l'«atmosphérisation» corrélative du *Leib* et du *Phantasieleib* dans la *Phantomleiblichkeit*, en sorte qu'il ne reste plus, dans le pseudo-primordial, qu'un résidu plus ou moins infime du *Leib*, lui-même « tétanisé » et « solidifié » dans la matière brute d'un *Körper*, tout comme les êtres, les choses et le monde qui l'entourent. Cela « explique » que libre cours est dès lors donné aux proliférations ou aux « bouffées » délirantes, où quelque chose de l'affectivité dès lors indifférenciée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession cherche encore à s'en « émanciper » en se liant, sous forme d'«affects délirants», à des points d'articulation des structures imaginatives figées dans le « fantasme ». Encore une fois, et pour utiliser des termes husserliens, la question est de savoir jusqu'à quel point ces « affects » sont « réellement » (*reell*) « vécus », étant entendu que ce qui, incontestablement, est « réellement vécu » est un fond indifférencié de souffrance (dite pour cela « psychique »). Car, à l'exception de ce dernier, le « vécu d'affect » est indissociable de son illusion, tant en ce qui concerne le « qui » (le sujet) du vivre (*erleben*) qu'en ce qui concerne le « quoi » (l'objet) qui l'occasionne.

On voit par là la fécondité du concept binswangerien de *Leibhaftigkeit* comme « impressionnabilité » dès lors qu'il est élargi comme il se doit en étant rendu à son site architectonique dans la phénoménologie. On voit aussi, problème qui n'a cessé de nous préoccuper tout au long de cette section de notre ouvrage, que l'affectivité et les affects, pour être *infigurables comme tels* par l'imagination, n'y sont pas moins *intimement liés*, comme Husserl l'avait vu dans ses analyses de la conscience saine, et comme Freud l'a vu dans ses analyses de la « conscience malade ». C'est par cette intime liaison, cependant complexe, particulièrement là ou il y a *Spaltung*, et que nous allons étudier de plus près, que l'affectivité et les affects ne sont pas toujours « vrais », mais que, quand ils passent au « vécu » (ce qui n'est pas toujours le cas), ils peuvent être, paradoxalement, parties intégrantes d'*illusions de vécus*, ou de vécus fictifs, *en imagination*, illusionnés et s'illusionnant, nous l'avons dit, quant à leur significativité. Telle est, pour nous, la signification *phénoménologique* de la « découverte freudienne » – bien plus que tout ce qui a pu y être signalé. Et ce lien intrinsèque de l'affectivité et de l'imagination, qui doit aller, nous le montrerons, jusqu'au lien intrinsèque de l'affectivité et de la *phantasia*, est cela même qui nous autorise finalement à *étendre l'hyperbole* de l'*époché* phénoménologique hyperbolique *jusqu'à l'affectivité elle-même*. Cette extension ruine, nous l'avons vu, en sa racine, la « vérité », la stabilité ou la fiabi-

lité de toute attestation phénoménologique de l'ontologique-existential dans le factice existentiel.

Pour ce qui concerne ce à la recherche de quoi nous étions partis, à savoir l'interfacticité transcendantale, il en résulte bien, en tout cas, qu'il n'y pas d'interfacticité transcendantale sans «*Zwischenleiblichkeit*». Cela est à mettre en parallèle avec ce que nous pensons avoir établi dans notre *Phénoménologie en esquisses*, à savoir que le lieu phénoménologique des schématismes (de phénoménalisation) et des *phantasiai* (au sens architectonique de l'*aisthesis* platonicienne en incessante *genesis*), est précisément la *Leiblichkeit*, mais aussi la *Leibhaftigkeit* affective qui lui est originirement attachée. Celle-ci l'est donc d'une pluralité ou d'une multiplicité (indéfinie) de *Leiber* qui sont aussi *Phantasieleiber* et éventuellement *Phantomleiber* – ce dernier ne s'introduisant cependant que par la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, et plus particulièrement dans la dimension *fictive* de l'image (ou de l'«apparence perceptive») avec son lien éventuel à l'affectivité.

Cela implique plusieurs choses. Tout d'abord, qu'il n'y a pas de *Phantomleib* au registre de l'interfacticité transcendantale parce que, en termes husserliens, ce registre est en lui-même entièrement *non positionnel*, ce qui est une autre manière de dire qu'il est au-délà ou en-deça de la distinction entre l'être et le non-être. Ensuite, que la question posée par le *Phantomleib* (et par la «capture» en lui) est une question *proprement anthropologique*, relevant donc de l'anthropologie phénoménologique. Enfin, que c'est par cette question posée par le *Phantomleib*, en tant qu'elle est coextensive de la question de ce qui peut accéder, ou non, à la positionnalité, que vient à se poser la question de la distinction intrinsèque (et intrinsèquement phénoménologique) entre l'affectivité et l'illusion de l'affectivité, entre ce qu'un Moi (ou un autre) peut ressentir (*spüren*, *empfinden*) «réellement» et ce qu'il peut avoir l'illusion de ressentir, dans une «vie» pour ainsi dire «imaginaire», étant entendu que l'impressionnabilité, si elle s'effectue absolument en impression traumatique, n'est précisément plus ressentie par personne. Si nous en revenons encore une fois à la question de la figuration imaginative de l'affectivité, avec son paradoxe, sur lequel jouent tant Heidegger que Binswanger, et selon lequel, dans l'affectivité, il est toujours possible de «se monter le coup», la difficulté vient en fait de cela que si l'affectivité (la *Leibhaftigkeit*) est intégrée dans la *Leiblichkeit*, elle est tout aussi *infigurable* que cette dernière, donc tout aussi infigurable que le vivre du vécu réel (*reell*) en général (il s'agit d'un «ressentir»). C'est pourquoi nous avons dit en commençant qu'elle est au mieux «figurable» sur le *comportement* d'un *Leibkörper*, donc d'un *Leib* déjà individué et figuré dans la relation intersubjective. Mais le *Leibkörper*, précisément, est *double*, à la fois *Leib* et *Körper*. Ce n'est sûrement pas sur la *Körperlichkeit*, même si elle est trop uniment rapportée par Husserl à la corporéité physique, que se «figure» l'affectivité, mais à même ce qui est vivant en elle (les gestes, mimiques, expressions, les tons sur lesquels sont prononcés les paroles, etc.), c'est-à-dire à nouveau dans la *Leiblichkeit* du *Leibkörper* et la *Zwischenleiblichkeit* de la rencontre «intersubjective». C'est là, peut-on dire, que les «affects» circulent de l'un à l'autre. Mais dans la rencontre, il peut y en avoir qui sont à ce point excessifs

qu'ils atteignent l'«impressionnabilité», c'est-à-dire induisent la sécession de la *Leibhaftigkeit* où ils se retranchent comme traumatismes, en accentuant corrélativement la dimension de *Körperlichkeit* du *Leibkörper* et en dissolvant le *Phantasieleib* lié au *Leib* (et nécessaire à la rencontre) dans le *Phantomleib* où la rencontre elle-même s'est évaporée. Autrui n'est plus alors un autrui concret (avec son ici absolu), mais un autrui illocalisé, imaginaire, circulant en fait entre les différentes postures structurées par le « fantasme » (nous y reviendrons). Si l'on tient compte que, dans le même mouvement, l'affect traumatique se redistribue, travesti par le « processus primaire », en « affects » *liés* à la structure du « fantasme », donc portés dans et par l'imaginaire, il vient qu'on assiste par là à une « figuration seconde » de l'affectivité où celle-ci peut être prise, illusoirement (comme par exemple dans le délire), pour « réellement » (*reell*) « vécue » au sein d'une rencontre manquée. C'est en ce lieu architectonique précis qu'ayant perdu son ancrage « réel » (*reell*) dans la *Leiblichkeit* (*Phantasieleiblichkeit* et *Zwischenleiblichkeit*) de la rencontre effective d'autrui, la « figurabilité » de l'affectivité s'emporte en elle-même, au sein d'une *hyperbole* proprement *imaginative*, dans ce que nous nommerons la « théâtralité » du *Phantomleib* au sein même de la *Leiblichkeit* du *Leib*, dans l'irréalité *en excès* du théâtre par rapport à ce qui serait la juste mesure de la rencontre effective – et cela peut aller, nous le verrons, jusqu'à la quasi-mécanisation du *Körper* dans le maniérisme schizophrène. Avec cette théâtralité disparaît en effet la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans qui, mise en œuvre par le *Phantasieleib*, fait la relation « intersubjective » (interfacticielle) « réelle », au profit de la simple « imitation » quasi-spéculaire des « figurations » imaginatives de l'affectivité dans le « fantasme », l'«imitation» ne sachant précisément plus très bien, au sens platonicien, ce qu'elle « imite », l'indiscernabilité du « modèle » et de l'«image» étant *précisément* le signe de ce *que l'affectivité est en illusion*, qu'elle est *fictive* puisqu'elle n'existe au registre du vécu que si elle n'y existe pas et réciproquement. J'ai « l'impression » d'aimer, de haïr, de désirer, etc., mais en réalité, je n'aime, ne hais et ne désire que ce que l'hyperbole imaginative de l'amour, de la haine ou du désir me donne, dans une inflation a priori sans limite intrinsèque, comme leur illusion, sans « qui » (sujet) et sans « quoi » (objet) réels. Je suis habité par des fantômes, les fantômes du *Phantomleib*. Habité par eux, ou plutôt hanté par eux, *je* ne ressens pas à proprement parler ce qu'ils sont censés *me* faire ressentir, car c'est un *Autre moi*, le *Phantomleib* (et le « *Phantom-Ich* ») qui les « ressent », dans une fiction qui précisément m'échappe, me « file entre les doigts ». C'est par ce détour dont on entrevoit toute la complexité, et qu'il nous reste à analyser de plus près, que, encore une fois, cette fiction se prend elle-même, pour ainsi dire, comme « objet », mais que, celui-ci étant irréductiblement fuyant, il entraîne dans sa suite au sein d'une hyperbole où l'«affectif» devenu fictif « se monte le coup » jusqu'à se fixer, ou se stabiliser, le plus généralement, dans une structure de « fantasme » où tout autrui est plus ou moins en instance d'être mis hors circuit. En ce sens, il est bien vrai que le Dasein héroïque heideggerien ou le Dasein binswangerien dans l'Amour sont indiscernables, en réalité, de deux figures possibles, condensées symboliquement, de la structure du « fantasme », la condensation symbolique ayant pour effet de

faire échapper à toute fixation, de révéler l'absence de limite intrinsèque de l'hyperbole, de rejeter toute figuration imaginative (en tel ou tel « fantasme ») à l'infini, comme en témoigne l'absence de fiabilité phénoménologique de toute attestation factice (comme si le mot factice retrouvait le sens courant qu'il a en français), tous les termes de l'analytique existentiale gardant obstinément un sens phénoménologique *vague*, un peu comme les « inconnues » dans une équation algébrique. Dire que l'hyperbole, dans ces cas, est irréductiblement métaphysique, c'est dire qu'elle est implicitement ou subrepticement imaginative, parce qu'elle s'attache à une déterminité qui ne peut en réalité l'être entièrement que dans l'imaginaire. Dès lors, comme Descartes l'avait implicitement compris avec le doute hyperbolique, l'*hyperbole n'est praticable que si elle ne l'est d'aucune déterminité en particulier*, donc seulement si, en quelque sorte, elle est *universelle*, si, comme dans ce que nous proposons comme *épochè* phénoménologique hyperbolique, elle met en suspens *toute* déterminité pensable ou imaginable, fût-elle la déterminité de la certitude de l'indéterminité attachée à la mort (Heidegger), l'Amour (Binswanger) ou l'Autre (Lévinas).

Nous avons vu, dans ce qui précède, que l'institution anthropologique, toujours symbolique, est à la fois, dans l'individuation, celle du soi, et dans l'introduction, par elle, de la positionnalité, là où, au champ le plus archaïque de la phénoménologie, celui de l'interfacticité transcendantale, il n'y en pas. Le moment est venu d'examiner, dans ce dernier, où et comment peut s'amorcer, comme sur sa base phénoménologique, l'institution anthropologique.

CHAPITRE IV
L'interfacticité transcendantale et l'institution anthropologique

§ 1. Fini et infini

Il n'aura pas manqué à Binswanger de prendre conscience, fût-ce obscurément par le décalque de la manière heideggerienne de procéder, et par sa sorte de décomposition spectrale qui ouvre plus précisément à des situations concrètes, que, pour échapper à la structure trop exclusivement négative (et nihiliste) du fondement ontologique-existential du Dasein, il fallait introduire (ou réintroduire) un infini positif par rapport au fini, ce qu'il a pensé faire avec la structure ontologique-existentiale de l'amour. Nous venons de montrer que cette voie est non moins impraticable du point de vue architectonique – puisqu'elle réintroduit bizarrement de l'idéal transcendantal dans l'idéal existential. Cette introduction a du moins permis de comprendre que pour échapper au nihilisme heideggerien de *Sein und Zeit* tout en préservant la métaphysique du Dasein de son sacrifice pur et simple, il fallait, dans le même mouvement, concevoir au moins une *synthèse du fini et de l'infini* (du factice-existentiel et de l'ontologique-existential) – même si elle est conçue, à l'impossible, dans des « *Wesen* imaginatifs » produits par une *Einbildungskraft* tout aussi paradoxale, et phénoménologiquement intenable puisqu'elle est à la fois « imagination » et « formation » de *Wesen* concrets (de réalité), relevant de la transcendantalité de l'idéal. D'autre part, comme nous pensons en avoir montré la nécessité, il faut, pour abandonner la « tyrannie de l'existence » (véritable), abandonner du même coup toute substruction de l'expérience par l'idéal, qu'il soit transcendantal, existential, ou les deux, c'est-à-dire aussi le *Dasein* comme *Un Tout*. Le *cogito sum* cartésien, avons-nous dit, *n'a besoin de rien d'autre pour exister*, puisque c'est en fait le cogito *de la feinte*, en régime universel d'hyperbole.

De l'« imagination » binswangerienne, nous avons dit qu'elle ne serait tenable, phénoménologiquement, que comme schématisme. Or pour nous, ce schématisme l'est *de la phénoménalisation* et il est infini, mais de *phénomènes* comme rien que phénomènes, tout dans leur *non positionnalité* (au-delà de l'être et du non-être) dans et pour une « conscience » encore beaucoup plus complexe que la conscience simplement intentionnelle. Au sein de cet infini schématique, la « conscience » dont nous parlons ne peut trouver sa place, dans les termes de nos *Méditations*, que dans l'*écart proto-ontologique* du schématisme phénoménologique des phénoménalisations avec lui-même. Détaillons ce mouvement qui doit nous ouvrir à la fois

à la base phénoménologique et au registre fondateur de l'anthropologie phénoménologique.

Rappelons tout d'abord, en écho à nos *Méditations phénoménologiques* et à notre *Institution de l'idéalité*, que le schématisme de la phénoménalisation s'obtient par l'*épochè* phénoménologique hyperbolique où, tout « élément » stable étant mis hors circuit (c'est-à-dire toute structure intentionnelle), ne demeurent, en clignotements phénoménologiques l'un dans et hors de l'autre, que le « soi » de l'aperception transcendantale immédiate *du phénoménologue* qui effectue l'opération d'*épochè*, d'une part, et les phénomènes comme rien que phénomènes, d'autre part. Ces clignotements sont en droit incessants et *multiples* puisque ce sont ceux de l'instabilité phénoménalisante des phénomènes eux-mêmes instables (et non positionnels). Cependant, « quelque chose » les tient en leur registre, et qui n'est pas le « soi » lui-même en clignotement du phénoménologue – si celui-ci se prend pour lui-même, il est en clignotements pluriels indéfinis tenus ensemble par un double-mouvement infini, « en spirale », de surgir et de s'évanouir, le surgissement ne pouvant s'accomplir en un surgi qui arrêterait le clignotement, donc revirant aussitôt dans l'évanouissement, lequel, pour la même raison, ne peut s'accomplir en de l'évanoui. Ce « soi » de l'aperception transcendantale immédiate du phénoménologue n'*est* donc, dans ce qui est pour nous le véritable *cogito* transcendantal, que dans le double-mouvement de se viser pour se perdre aussitôt, et de se perdre pour se retrouver aussitôt dans sa visée, et ce, à l'infini. Ce n'est donc pas un « soi » stable, mais un « soi » clignotant dans la non-coïncidence avec soi, toujours déjà en avance et en retard par rapport à lui-même : en avance quand il se vise, en retard quand il croit s'être trouvé, sans qu'aucune étape ne puisse être fixée (ce qui engendrerait une régression à l'infini). C'est ce clignotement phénoménologique, irréductiblement *pluriel*, du « soi » du phénoménologue – et dans cette hyperbole, ce « soi » ne peut même pas être assimilé à un *ego* : c'est tout juste le « soi » de l'opération d'*épochè* –, qui ouvre en fait à ce que nous avons nommé le clignotement *intrinsèque* des phénomènes comme rien que phénomènes, clignotement anonyme et contingent qui est leur *phénoménalisation*, leur clignotement, en écho inversé, du clignotement du « soi » du phénoménologue : quand celui-ci est en imminence de disparaître, le phénomène est en imminence d'apparaître, et réciproquement, quand le premier est en imminence d'apparaître, le second est en imminence de disparaître, *en court-circuit de toute positionnalité*. Si l'on nomme réflexivité (d'un type particulier, et à prendre dans son sens littéral) le clignotement entre l'imminence d'apparaître et l'imminence de disparaître, on voit que la réflexivité (qui ne s'accomplit pas ici en réflexion) du « soi » du phénoménologue a pour vertu d'ouvrir comme en écho inversé à la réflexivité *anonyme* des phénomènes, qui l'est d'eux-mêmes en leurs lambeaux de *phénoménalité*, c'est-à-dire en ce qui, d'eux-mêmes, est en imminence d'apparaître et de disparaître, comme leurs *concrétudes* ou ce que nous avons nommé leurs *Wesen* sauvages.

La première conséquence de cette situation est que le double-mouvement infini de l'aperception transcendantale immédiate du « soi » du phénoménologue est entrelacé (et articulé à dans cet entrelacs) avec le double mouvement infini des clignotements phénoménalisants des phénomènes comme rien que phénomènes, si

bien que, même, pour une part, le premier est absorbé par le second comme en un « objet total » : si le « soi » du phénoménologue clignote entre l'imminence d'apparaître et l'imminence de disparaître, c'est qu'il est lui aussi phénomène parmi les phénomènes, et que le double mouvement articulant les clignotements aux clignotements est lui-même schématisme infini de phénoménalisation, où l'*ego concret* du phénoménologue est mis hors circuit, ne laissant qu'un « soi » lui-même phénomène, donc non positionnel et non posé, comme la pointe même, en elle-même inaccessible, de l'hyperbole, ou plus précisément la pointe extrême de l'*épochè* phénoménologique hyperbolique. Il s'agit bien là, par ailleurs, d'un schématisme (et bien entendu : d'un schématisme sans concepts, donc an-archique et a-téléologique), dans la mesure où tel ou tel phénomène qui se phénoménalise dans son clignotement phénoménologique n'est pas, pour ainsi dire, auto-transparent, mais fait paraître/disparaître, par sa réflexivité intrinsèque, non pas sa phénoménalité totale (ce qui ferait qu'il n'y aurait qu'un seul phénomène comme idéal transcendantal, voire existential), mais, de manière radicalement contingente, une *part* de sa phénoménalité, indéterminable et inquantifiable par rapport à ce qui ne serait que la totalité d'un idéal, part *originairement dispersée* dans les *lambeaux* de sa phénoménalité comme quoi « estent » (*wesen*) ses concrétudes phénoménologiques ou ses *Wesen* sauvages[18]. C'est dire que, d'une certaine manière, extrêmement difficile à « analyser », ces *Wesen*, qui n'appartiennent pas à tel ou tel phénomène comme à son « substrat », mais qui relèvent du « tout » indéfini et inchoatif *des* phénomènes, ne se disposent pas, malgré leur radicale contingence, n'importe comment, au hasard, mais selon des « organisations », aussi éphémères soient-elles, qui ne peuvent relever que d'un *schématisme* – si l'on veut d'un « enchaînement » des phénoménalisations qui, par son caractère radicalement originaire, c'est-à-dire sans temporalité et temporalisation déjà définies, ne peut être qu'à la fois « pro-grédient » et « rétro-grédient », c'est-à-dire finalement lui-même aussi en non-coïncidence avec lui-même, toujours déjà et toujours encore à la fois en avance et en retard par rapport à lui-même – ; la coïncidence ramènerait à l'unicité du phénomène dans ce qui ne serait plus que son idéal transcendantal (Dieu schématisant inlassablement), alors que la contingence radicale de la phénoménalisation va de pair avec la pluralité originaire et indéfinie des phénomènes comme rien que phénomènes.

C'est cette non-coïncidence à soi du schématisme phénoménologique des phénoménalisations qui entraîne, en fait, la « sédimentation » des *Wesen* sauvages, des concrétudes phénoménologiques dans l'opération phénoménologique de la phénoménalisation. Ceux-ci sont en effet les échos du schématique dans la phénoménalisation de tel ou tel phénomène, dans la mesure où en eux, par la non-coïncidence du schématisme avec lui-même, celui-ci, tout à la fois, est « retardé » et « avancé ». En d'autres termes, un peu à la manière de Merleau-Ponty mais tout autrement, la

---

18. Il faut encore une autre condition, sur laquelle nous ne reviendrons que brièvement (cf. nos *Méditations phénoménologiques*), pour qu'« estent » les *Wesen* sauvages : le recroisement, en eux, du passé transcendantal, immémorial, et du futur transcendantal, immature, de la masse inchoative et indéfinie, non totalisable (à moins d'illusion transcendantale) et originairement plurielle des phénomènes comme rien que phénomènes.

pluralité originaire des phénomènes signifie tout à la fois leurs empiètements mutuels et le fait qu'ils ne sont jamais complètement individués (ce qui les ramènerait à autant d'exemplaires d'un idéal censé subsumer d'une façon ou d'une autre leur individuation, fût-elle radicalement contingente). Comme le schématisme est infini, et jamais totalement accompli (ce qui supposerait à nouveau un Dieu, un idéal transcendantal de cet accomplissement), cela signifie, d'une certaine façon que tous (indéfini) les phénomènes sont en empiètements mutuels au sein de leur quasi-individuation (toute relative), que, donc, dans l'instant (*exaiphnès* platonicien) de leur phénoménalisation, c'est le « tout » indéfini du schématisme qui est en réflexivité, et cela, à la fois comme *passé transcendantal schématique* qui n'a jamais été posé dans une présence susceptible d'être remémorée, et comme *futur transcendantal schématique* qui ne pourra jamais être posé dans une présence susceptible d'être anticipée au futur. C'est ce que nous avons « traduit » en disant que, dans l'instant de la phénoménalisation, les concrétudes phénoménologiques ou les *Wesen* sauvages paraissent à la fois *immémoriaux* et *immatures* : le passé transcendantal de l'immémorialité et le futur transcendantal de l'immaturité sont les seuls horizons proto-temporels à hauteur architectonique de l'instant comme *exaiphnès* ; les concrétudes phénoménologiques *ne* paraissent à l'instant de la phénoménalisation *que* comme immémoriales et immatures par rapport à cet instant, témoins d'un « passé » schématique depuis toujours enfoui et d'un « futur » schématique à jamais dérobé. Cet instant lui-même est-il, comme c'est toujours le cas, en évanouissement, ces concrétudes avec leur double dimension le sont pareillement, et est-il lui-même, comme c'est le cas dans l'hyperbole de l'*épochè*, en évanouissement/surgissement, rien ne permet alors, intrinsèquement, d'identifier les concrétudes qui y clignotent phénoménologiquement. Elles ont donc, *en tant que telles*, un statut intrinsèquement éphémère et instable, et comme nous l'avons dit ailleurs, elles ne peuvent être qu'*entre*-aperçues dans l'instant comme *exaiphnès*.

S'il n'y avait que cela, donc, nous nous trouverions confrontés à un champ perpétuellement instable, en perpétuelle *genesis* au sens platonicien, c'est-à-dire sans temps ou tout au moins sans présence. Champ de l'éparpillement, de l'émiettement sans principe (*archè*) et sans fin (*télos*), littéralement insaisissable, donc inattestable. C'est pourquoi, phénoménologiquement, ce « moment » est indissociable de ce que nous avons nommé le « moment » *proto-ontologique* qui, si nous rapportons le *cogito* au double mouvement de l'aperception transcendantale immédiate du « soi » du phénoménologue, se rapporte au *sum* de ce cogito. Ce *sum* se dégage de manière complexe, tout d'abord comme le *sum* de l'aperception transcendantale immédiate du « soi » du phénoménologue, ensuite comme *imminence* de saisir des *Wesen* sauvages comme proto-ontologiques, imminence qui autonomise en eux-mêmes les horizons proto-temporels du passé transcendantal et du futur transcendantal[19]. C'est là proprement que nous trouvons la *base* phénoménologique (pas encore le registre fondateur) de l'*institution anthropologique* Détaillons quelque peu ces deux « moments ».

---

19. Cf. pour tout cela nos *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, Ve Méditation, pp. 216-231.

Le premier, celui du *sum* proprement dit, est celui où, au lieu de basculer indéfiniment de l'un à l'autre pôle du clignotement (s'il se trouve, il est déjà trop vieux pour lui-même et se perd, et s'il se perd, il est encore trop jeune pour lui-même et se trouve), le soi de l'aperception transcendantale advient à lui-même précisément comme *mouvement* de *se trouver* et de *se perdre*, c'est-à-dire comme *l'unité vivante, comme la vivacité même du double mouvement lui-même*. En elle, l'être, ou, au sens cartésien, l'existence (« je suis, j'existe ») ne vient que de la poursuite inlassable, et inlassablement en éveil dans le clignotement du soi en imminence d'apparaître et de disparaître, d'un *« soi » qui n'est finalement rien d'autre* – qui n'existe comme rien d'autre – *que cette fuite et poursuite elle-même*. C'est par cette « autonomisation » en lui-même du double-mouvement où le soi n'adhère jamais à soi mais est *écart originaire à soi*, l'intervalle même entre le surgissement et l'évanouissement de soi, le *revirement* même de l'un dans l'autre et de l'un hors de l'autre que, corrélativement, les schématismes des phénoménalisations paraissent dans l'unité infiniment mobile d'un double mouvement, qui est cette fois celui de l'hyperbole de l'*épochè* « en fonction » et qui paraît, en effet à son tour infini : je me sens émerger, littéralement, de l'écart de l'infini par rapport à lui-même, depuis quelque chose qui ne peut demeurer qu'indéfini labile et instable parce que schématique-phénoménologique, et je me sens toujours en instance d'y replonger, par quelque chose qui, pareillement, ne peut avoir que les mêmes caractères. Je n'existe donc que sur fond d'un infini qui peut toujours me « reprendre », mais dont l'instance la plus originaire ou archaïque est l'enchevêtrement, à l'infini, des schématismes phénoménologiques donnant d'eux-mêmes « vie » à la « vivacité » du double mouvement lui-même, c'est-à-dire aussi à la « vie » ou à la « vivacité » du « soi » dans le cogito hyperbolique. Mais à l'inverse, tout aussi bien, en tant que c'est le « soi » du phénoménologue qui effectue l'*épochè* phénoménologique hyperbolique, c'est lui qui, par son clignotement, paraît donner « vie » et « vivacité » au double-mouvement, et par là, aux schématismes phénoménologiques « en fonction » (*fungierend*) dont cependant le « soi » n'a pas « décidé ». *Situation paradoxale* où le « soi » clignotant n'est pas moins phénomène que tout autre phénomène, et où c'est du même coup lui qui paraît donner « vie » ou « vivacité » aux phénomènes comme rien que phénomènes, comme si le « soi » de cette aperception transcendantale immédiate était à la fois partie et tout des phénomènes – « partie » et pas « exemple » au sens d'une variation eidétique, en vertu de ce que nous avons repéré chez Husserl comme l'irréductibilité de la certitude factice d'exister à toute possibilité de variation eidétique. Par là s'explique en tout cas, plus fondamentalement que cela paraissait possible, que ce que « je pense », dans l'indéterminité et l'inchoativité cartésienne du terme, n'est pas moins phénomène que tout autre phénomène, quel que soit donc le mode et l'objet du « penser ». De la sorte, le « penser » lui-même est repris au registre des phénomènes (comme chez Husserl, mais de manière généralisée au langage et à la *phantasia*, par-delà les structures intentionnelles classiques), il s'y loge comme leur réflexivité intrinsèque (qui à ce registre, ne s'accomplit précisément pas en réflexion), et telle est la raison de ce que nous mentionnions comme une « situation paradoxale ». La réflexivité de l'aperception transcendantale immédiate du « soi » dans son clignotement au sein

du double mouvement (son évanouissement signifiant le surgissement des phénomènes, et son surgissement leur évanouissement) *éveille* la réflexivité *transcendantale* intrinsèque « en fonction » (*fungierend*) des phénomènes : l'évanouissement du « soi » signifie que « ses » pensées habitent les phénomènes *de l'intérieur*, et son surgissement que c'est « lui » qui effectue cette réflexivité, que donc c'est lui qui effectue « cogito » et qui, par là, dans son double mouvement de se fuir et de se reprendre, « se prête » la « vie » et la « vivacité », c'est-à-dire l'*être*, non seulement de soi, mais des phénomènes. Par là, je suis donc obscurément conscient de la double dimension immémoriale et immature des concrétudes de « ma » pensée, mais dans la stricte mesure où je me suis autonomisé par l'être ou l'exister, les passés et futur transcendantaux schématiques me paraissent comme des masses confuses et complexes, des massifs inaccessibles et indifférenciés, c'est-à-dire comme ce qui, par rapport à mon existence, n'est plus que passé et futur transcendantaux proto-ontologiques (ce que Heidegger nommait ek-stases du passé et du futur). Autrement dit, le passage *toujours possible mais non nécessaire* de l'aperception transcendantale comme *unité du* double mouvement à l'être comme « point » même de tout revirement dans les clignotements est coextensif du « brouillage » des schématismes phénoménologiques avec ses horizons proto-temporels en l'infini d'un passé transcendantal « absolu » où je n'ai jamais été et d'un futur transcendantal « absolu » où je ne serai jamais : passé d'« avant » ma naissance et futur d'« après » ma mort, où naissance et mort, loin d'être deux faits « mondains » (indifférents), prennent leur sens phénoménologique d'absorption dans l'infini et d'émergence hors de l'infini (« revécues », *nacherlebt*, dans l'expérience du sublime) – c'est là seulement, pour nous, que prend un tel sens le « devancement » heideggerien de la mort, de même que, faudrait-il dire, la « rétrogradation », absente chez Heidegger, de la naissance.

Le second moment est celui où, corrélativement, les *Wesen* sauvages, les concrétudes phénoménologiques, se chargent d'un sens lui aussi proto-ontologique, qui creuse en fait, en lui donnant consistance, et en l'attestant phénoménologiquement, l'écart du schématisme par rapport à lui-même. Il faut bien saisir ici la situation du double enchevêtrement du schématique et du proto-ontologique. Des horizons proto-temporels du schématisme, il y a, nous l'avons dit, brouillage et non pas effacement, par leur conversion toute partielle en horizons proto-temporels proto-ontologiques. Cela veut dire qu'ils s'incluent mutuellement. Donc que le passé transcendantal schématique, dont les concrétudes sont les témoins, s'enlève sur un passé transcendantal proto-ontologique, « absolu », lui-même « brouillé » du point de vue schématique, mais prenant précisément par là consistance proto-ontologique. De la même manière, que le futur transcendantal schématique, dont témoignent les *Wesen* sauvages, s'enlève sur un futur transcendantal proto-ontologique, « absolu », et lui-même « brouillé » du point de vue schématique, mais prenant précisément par là consistance proto-ontologique. Cela signifie à son tour qu'il y a des horizons de passé et de futur transcendantaux dans le passé et le futur transcendantaux eux-mêmes – de façon plus complexe, donc, que ne l'a pensé Heidegger. Tout d'abord, en effet, le passé transcendantal schématique, venant *trop tard* pour le passé transcendantal proto-ontologique, est lui-même, en

celui-ci, un futur transcendantal, décalé précisément par le trop tard : il est donc lui-même un futur transcendantal proto-ontologique *au passé* du passé proto-ontologique. Ensuite et pareillement, le futur transcendantal schématique, venant *trop tôt* pour le futur transcendantal proto-ontologique, est lui-même, en celui-ci, un passé transcendantal, décalé par le trop tôt : il est donc lui-même un passé transcendantal proto-ontologique *au futur* du futur proto-ontologique. En fait, par ces deux mouvements encore symétriques, il y a encore double ouverture mutuelle du schématique et du proto-ontologique, en leurs passé et futur transcendantaux, et par laquelle les deux prennent une consistance telle qu'ils peuvent, au moins indirectement, s'attester. Le passage de la réflexivité (inaccomplie) du « soi » de l'aperception transcendantale immédiate et des phénomènes à la « vie » ou à la « vivacité » du double clignotement phénoménologique en alternances du « soi » et des phénomènes dans l'unité du double mouvement, donc le passage à l'*être* (des phénomènes) et au *sum* (du « soi »), fait clignoter la proto-temporalité à l'intérieur d'elle-même comme schématique et proto-ontologique Et ce clignotement, d'une extrême instabilité qui en fait l'extrême vivacité, a, pour les *Wesen* sauvages, un double effet : d'une part, en tant qu'ils portent, voire qu'ils sont les réminiscences du passé transcendantal schématique, ils s'attestent comme ce qui aura toujours déjà été manqué du passé transcendantal proto-ontologique, parce que toujours déjà « venus à contretemps », trop tard pour lui (à l'instant de la phénoménalisation), comme si la prémonition, au passé transcendantal proto-ontologique, de ce futur transcendantal au passé, avait toujours déjà d'avance manqué sa « maturation » ; d'autre part, en tant qu'ils portent, voire sont les prémonitions du futur transcendantal schématique, ils s'attestent comme ce qui, d'avance, sera toujours déjà manqué du futur transcendantal proto-ontologique, parce que toujours déjà « venus à contre temps », trop tôt pour lui (à l'instant de la phénoménalisation), comme si la réminiscence, au futur transcendantal proto-ontologique de ce passé transcendantal au futur, devait toujours et encore à jamais y être retardée dans une « *maturation* » devant indéfiniment avoir lieu, et qui en explique la précédence. A l'inverse, cela signifie à la fois, d'une part, que le passé transcendantal schématique en réminiscence dans les *Wesen* sauvages réveille le passé transcendantal proto-ontologique comme un passé ayant eu son futur, ou ayant peut-être encore son futur comme futur pourtant toujours déjà au passé, dans son épaisseur proto-ontologique ; d'autre part, que le futur transcendantal schématique en prémonition dans les *Wesen* sauvages éveille le futur transcendantal proto-ontologique comme futur devant avoir son passé à jamais, ou ayant peut-être déjà son passé comme passé néanmoins encore toujours au futur, dans son épaisseur proto-ontologique. On peut dire que dans ce cas, aucune temporalisation n'arrive à se stabiliser, c'est-à-dire qu'on en reste aux jeux miroitants de la proto-temporalisation, pour ainsi dire à la tangence, chaque fois instantané et « entre-aperçue », de l'a-temporel et du temporel.

Cette situation a cependant pour effet que le passé et le futur transcendantaux schématiques (en réminiscence et en prémonition dans les *Wesen* sauvages) viennent s'inscrire, mais par retard à l'origine et avance à l'origine, sous les horizons du passé et du futur transcendantaux proto-ontologiques, en quelque sorte décalés

ou *désaccordés* par rapport à eux, en tout cas en *écart originaire* par rapport à ce qui pourrait s'unifier comme une temporalité proto-ontologique uniment horizontalisée en trois ek-stases (passé, présent, futur). Et c'est par cet écart originaire que les *Wesen* sauvages se chargent d'une *épaisseur proto-ontologique*, mais qui est épaisseur *d'absence* (les rendant pour ainsi dire une seconde sois, non-positionnels), celle d'un immémorial qui déborde pour toujours tout immémorial en réminiscence (dans le « moment » de la phénoménalisation), et d'un immature qui déborde à jamais tout immature en prémonition (dans le même « moment »). C'est ainsi l'altérité radicale des phénomènes – c'est-à-dire, au registre proto-ontologique, des mondes – qui se proto-temporalise en passé et futur proto-ontologiques hors de portée, parce que, en quelque sorte, « absolus ». Par là aussi, il y a d'un seul coup ouverture proto-ontologique, sans aucun concept préalable, et ce, par avance et par retard, pour la sédimentation et la réflexivité (qui ne s'accomplit pas en réflexion) des *Wesen* sauvages en tant que réminiscences et prémonitions. Cette ouverture est pour ainsi dire préparation – ou pour mieux dire : transpassibilité – à l'accueil et à la réception des *Wesen* sauvages qui seraient autrement irréductiblement dérobés dans les profondeurs d'absence du passé et du futur transcendantaux proto-ontologiques. Le futur transcendantal proto-ontologique est en effet doué de réflexivité en ce qu'il est en lui-même différé par le passé, en futur au passé du passé où s'inscrit en décalage le passé transcendantal schématique, et en futur au futur doté d'un horizon de passé où s'inscrit en décalage le futur transcendantal schématique ; pareillement, le passé transcendantal proto-ontologique est différé de lui-même par le futur, en passé au futur du futur, où s'inscrit en décalage le futur transcendantal schématique, et un passé au passé doté d'un horizon de futur où s'inscrit en décalage le passé transcendantal schématique. Autrement dit, le futur proto-ontologique ne prend sa consistance proto-ontologique, ne s'enfonce en lui-même, que de se précéder lui-même dans son passé schématique, tout comme le passé proto-ontologique ne prend sa consistance proto-ontologique, ne s'enfonce en lui-même que de se succéder à lui-même dans son futur schématique. Et réciproquement, pourrait-on dire, le schématisme phénoménologique ne sort de sa pro-grédience/rétro-grédience en se temporalisant en passé et en futur transcendantaux que par cet enfoncement en eux-mêmes du passé et du futur transcendantaux proto-ontologiques, qui confère aux *Wesen* sauvages leur charge de *Wesen* (qui ne sont pas des *eidè* au sens husserlien), en tant que manière d'« ester » de l'immémorial et de l'immature.

Autrement dit encore, le passé proto-ontologique est toujours ouvert, en son passé, sur un advenir enfoui dans son passé, mais qui a un futur qui ne lui aura été dérobé comme passé au futur du futur, que dans la mesure où le futur schématique, prématuré, viendra toujours trop tôt pour lui, dans les *Wesen* comme prémonitions dans le « moment » de la phénoménalisation. Parallèlement, le futur proto-ontologique est encore ouvert, en son futur, sur un advenu enveloppé dans son futur, mais qui a encore un passé qui ne lui aura été dérobé, toujours déjà, comme futur au passé du passé, que dans la mesure où le passé schématique, post-maturé, est toujours déjà venu trop tard pour lui, dans les *Wesen* comme réminiscences dans le même « moment » de la phénoménalisation. C'est dire que si les *Wesen* sauvages

prennent, comme réminiscences et prémonitions, leur profondeur proto-ontologique, celle-ci l'est d'une altérité radicale, en absence, et que les réminiscences et prémonitions ne le sont nullement de « quelque chose » qui serait « situé » aux passé et futur transcendantaux proto-ontologiques. Ceux-ci restent radicalement insondables, d'eux, il n'y a *nulle « révélation »*, mais simplement *écho* dans les concrétudes phénoménologiques qui chatoient dans le « moment » de la phénoménalisation. Simplement, le passage au *sum* du *cogito* comme unité du double mouvement où clignote indéfiniment l'aperception transcendantale du « soi », fait que, par l'instantanéité tout en revirement du passage, à laquelle il est impossible d'assister, le passé s'enfouit en son passé en se différant de son futur au passé, et que le futur s'enfouit en son futur en se différant de son passé au futur : ceux-ci sont bien, en ce sens, proto-ontologiques, et « horizontalisés » par l'écart, en eux, du schématisme qui entretisse les *Wesen* sauvages des phénomènes comme rien que phénomènes. Et il n'y aura langage, c'est-à-dire phénomènes de langage comme temporalisations en présence sans présent assignable, que quand cet écart sera, non pas réduit dans une illusoire coïncidence du proto-ontologique et du schématique, mais distribué *harmoniquement* par le report harmonique les unes dans les autres des réminiscences et des prémonitions dès lors transmuées en rétentions et protentions *internes* à la phase de présence se temporalisant, c'est-à-dire aussi *mouvantes* dans ce report mutuel qui ne dure qu'autant que dure la présence. C'est à ce « moment » de la phénoménalisation en langage que l'« horizontalisation » des trois « ek-stases » du temps aura proprement lieu, dans l'harmonie, toujours précaire, du proto-ontologique et du schématique. Dans cette harmonie, rappelons-le, et par l'entretissage des réminiscences et des prémonitions portées par les *Wesen* sauvages, c'est aussi le futur au passé du passé qui se reporte dans le passé au futur du futur (et réciproquement), de telle sorte donc que ce qui en ressort comme passé dans les rétentions internes à la phase de présence a déjà et encore son futur protentionnel, et que ce qui en ressort comme futur dans les protentions internes à la phase de présence a déjà et encore son passé rétentionnel – rétentions et protentions ne se définissent plus comme chez Husserl, à partir du présent qui, comme tel est inassignable quelque part dans la présence, mais dans la présence elle-même, qui est temporalisation en langage (au sens strictement phénoménologique qui est le nôtre) en tant que déroulement/enroulement mutuel de rétentions *originaires* avec leur promesse de futur et de protentions *originaires* avec leur poids de passé. Par là, les *Wesen* sauvages primitifs de la proto-temporalisation tout en clignotements instables deviennent *Wesen* sauvages de langage, « avant », d'un avant transcendantal « en fonction » (*fungierend*), toute institution symbolique du langage en langue. Cet enroulement/déroulement mutuel et *en mouvement* (sans présent comme « différentielle » de temps à partir de l'abstraction d'un *Zeitpunkt* comme chez Husserl) est, peut-on dire, le passage du double mouvement des clignotements phénoménologiques *au langage*, ce qui, donc, paraît bien l'affermir en tant qu'il l'*atteste* dans une expérience moins extrême que celle, effectuée par le phénoménologue, de l'hyperbole de l'*époché* phénoménologique hyperbolique.

Quoi qu'il en soit, si l'on en revient au registre le plus archaïque, on peut dire tout autant que ce sont les *Wesen* qui « induisent à distance » la proto-temporalisa-

tion proto-ontologique ou que c'est cette dernière qui « induit à distance » la proto-temporalisation du schématisme en faisant paraître les *Wesen* comme réminiscences et prémonitions schématiques. Tel est le sens de ce que nous avons nommé « double ouverture » de l'un à l'autre. C'est une situation qui est tout d'abord et le plus souvent, comme l'eût dit Husserl, *fungierend*, « en fonctionnement » dans les profondeurs les plus obscures et les plus mouvantes, non positionnelles, de la conscience, et il appartient à la phénoménologie, par l'*époché* hyperbolique, de la « dévoiler ».

Finalement, tout ce que nous venons de proposer n'est rien d'autre que la base d'une analyse de la « structure fine » du *cogito*, *sum*, et cette structure est à son tour la base phénoménologique de l'anthropologie phénoménologique. Car elle est en quelque sorte l'effet du décalage originaire du schématisme phénoménologique qui, autrement, serait à jamais aveugle et donc pour toujours spéculatif, entre sa « figure » schématique et sa « figure » proto-ontologique, entre l'« infini fini » et l'« infini infini ». C'est par là seulement que la phénoménalisation *elle-même* s'entre-aperçoit, de manière quasi-ekstatique, par retards et avances originaires sur elle-même qui ne la rendent pas aveugle à elle-même et ne font cependant pas d'elle sa propre possibilité reconnaissable, ni non plus un acte pur identique ou « adhérent » à soi : « lieu » où précisément elle n'a jamais eu lieu et n'aura jamais lieu, parce que son « lieu » de réflexivité sans concept ne coïncide jamais avec son « lieu » d'émergence (ce que nous avons aussi nommé précédemment son « moment »), parce que la réflexivité sans ipse, dans la phénoménalité, de phénomènes comme rien que phénomènes, la fait éclater, originairement, dans ces lambeaux de phénoménalité comme quoi « estent » les *Wesen* sauvages, ceux-ci ne pouvant, à leur tour et par ailleurs, « ester » qu'en se voyant lestés de leur charge ou de leur épaisseur d'absence proto-ontologique par le même écart (retards et avances originaires), pris cette fois comme clignotement phénoménologique *et proto-ontologique* du *sum* sur fond du passé et du futur transcendantaux proto-ontologiques. C'est cela même qui « vide » originairement de toute « position » ou « auto-position » le *sum* proto-ontologique de l'aperception transcendantale immédiate, donc fait échapper le cogito, même cartésien (qui ne l'est, rappelons-le, que de la feinte, dans sa dimension la plus originaire), au « piège » de l'idéalisme. Ce *sum* n'est en effet, originairement, qu'un éveil, une « vie » ou une « vivacité » dans le clignotement de son surgissement/évanouissement. Plutôt donc que d'être réflexif en tant que surgissant toujours déjà pourvu de sa réflexion, il est réflexif en tant que pourvu d'une réflexivité qui, encore une fois, ne s'accomplit pas en réflexion, par passage au positionnel. C'est par là seulement que, dans l'aperception transcendantale immédiate du « soi », les *Wesen* sauvages peuvent paraître comme réminiscences de phénoménalisations à jamais potentielles, depuis le « moment » de la phénoménalisation, et, de la même manière, comme prémonitions de phénoménalisations toutes virtuelles. C'est donc par cette sorte de « prise » proto-ontologique de la phénoménalisation que celle-ci peut paraître comme l'abîme entre les deux, mais doté de réflexivité (qui ne s'accomplit pas en positionnalité de la réflexion) dans la mesure où les phénoménalisations pour toujours et originairement enfouies à l'état potentiel y ont toujours déjà laissé des « sédi-

mentations» (des concrétudes phénoménologiques) de phénomènes qui n'ont jamais eu leur lieu, et où les phénomènes à jamais et originairement dérobés à l'état virtuel s'y ouvrent par avance, depuis leur virtualité, en y ouvrant des «jours» (dans les «mêmes» concrétudes) pour des phénoménalisations qui n'auront jamais eu lieu. Autrement dit, le «moment» de la phénoménalisation, à la fois schématique et proto-ontologique, est *transpassible* à tout autre «moment» de phénoménalisation comme lui étant *transpossible*: c'est dire que, hormis le cas de la phénoménalisation en langage qui se «prolonge» en temporalisation en présence sans présent assignable, le «moment» de la phénoménalisation n'est ni en présence ni présent, mais ne peut être, architectoniquement, que l'instantané (*exaiphnès*) platonicien, c'est-à-dire le revirement même qu'il y a dans les clignotements phénoménologiques, en réflexivité inaccomplie entre le rassemblement et la dispersion des concrétudes phénoménologiques. Cela signifie, et c'est capital, que, comme nous l'avons dit dans *Phénoménologie en esquisses*, toute phénoménalisation «remet tout» «à zéro» chaque fois qu'elle «se produit» dans l'instantané, qu'elle n'a, comme telle, ni mémoire ni anticipation, mais qu'elle n'est pas pour autant «hors-temps», puisqu'elle est ouverte à la proto-temporalisation dans l'insaisissable unité de la proto-temporalisation schématique et de la proto-temporalisation proto-ontologique, à leur double ouverture mutuelle qui les emporte l'une avec l'autre, mais à distance l'une de l'autre.

Qu'est-ce à dire, de manière un peu plus concrète? *Tout d'abord* que, par leur «nature» non positionnelle, mais double, les *Wesen* sauvages relèvent paradoxalement de la *non-figurabilité (Undarstellbarkeit)*, et que celle-ci est à mettre au compte à la fois de l'infigurabilité de la *Leiblichkeit* du *Leib* et de celle des lambeaux apparents de la phénoménalité des phénomènes comme rien que phénomènes qui ne sont précisément pas des «objets» intentionnels, et n'ont pas non plus, à ce registre architectonique, de «structure intentionnelle» – le paradoxe est donc levé puisqu'il n'y a de figurabilité que d'un objet. Cela a pour effet d'induire à son tour une autre approche, plus fine, de la *Leiblichkeit*, elle-même à la fois schématique et proto-ontologique. *Proto-ontologique*, elle l'est dans la mesure où l'immémorialité et l'immaturité, non positionnelles, donc originairement pas «objets» de conscience, ne peuvent ressortir que du *ressentir* (*spüren*, *empfinden*), donc de l'*affectivité* prise en son acception *la plus originaire*, plus originaire en tout cas, quoiqu'elle en soit la base phénoménologique, que le «*sich befinden*» de la *Befindlichkeit* (et de la *Stimmung*) heideggerienne. C'est sur ce fond ou plutôt sur cet arrière-fond (*Hintergrund*) que «je me trouve vivant», en effet né et mortel, et il s'agit d'un arrière-fond dans la mesure où il est infini, mais d'un indéfini/infini transpossible, jamais «en acte», donc comme un pouvoir-être que je ne puis être, comme un pouvoir-être qui le reste à jamais parce qu'il excède toute possibilité (ou virtualité) reconnaissable par le soi (sans quoi l'on retomberait dans l'idéal transcendantal, voire existential par immanentisation trop radicale de l'être-là, du Dasein), qui donc est a priori radicalement indéterminé. *Schématique*, la *Leiblichkeit* l'est dans la mesure où, précisément, elle schématise inlassablement ce qui, comme *aisthesis* au sens platonicien, constitue ce que nous avons nommé «l'autre source» de la *phantasia*, pour en faire des lambeaux apparents de la phé-

noménalité des phénomènes comme rien que phénomènes. C'est donc dire que, dans cette transmutation de « l'autre source » en concrétudes phénoménologiques, celles-ci ne « figurent » pas tel ou tel phénomène ou encore la masse inchoative et enchevêtrée des phénomènes, mais demeurent infigurables, bien qu'elles puissent entrer dans des figurations multiples, inchoatives et éphémères, là où vient à tout le moins, à clignoter quelque chose comme une « proto-intentionnalité », pour ainsi dire hésitante, dans son clignotement, quant à ses sens intentionnels. Par conséquent, ce qui « se passe » dans les profondeurs les plus archaïques, non positionnelles, de la conscience, ce qui donne lieu à ce que Husserl nommait « vécus d'état »[20], est de *l'affectivité originaire, non positionnelle, en quoi s'atteste l'immémorial et l'immature*. Cependant, cette affectivité originaire, si elle n'est pas d'entrée traumatique et en ce sens recelée aussitôt dans une *Leibhaftigkeit* en sécession, est en quelque sorte *accrochée* à *des* lambeaux apparents de la phénoménalité des phénomènes, à des concrétudes phénoménologiques. Et celles-ci ne l'accrochent que par leur distance en réalité interne à l'affectivité, c'est-à-dire par leur concrétion schématique à contre-temps d'un proto-ontologique qui, autrement, resterait diffus car éternellement enfoui en lui-même comme en un sommeil en quelque sorte transcendantal, lieu phénoménologique originaire de l'affectivité, de la *Leibhaftigkeit*, jusqu'aux profondeurs de laquelle descend le trauma pour s'y enkyster comme une tumeur maligne. Quoi qu'il en soit, car nous y reviendrons, les concrétudes phénoménologiques ont une fonction de réveil par rapport à l'immémorial, et d'éveil par rapport à l'immature, c'est-à-dire d'éveil ou de réveil de l'affectivité profonde, de la *Leibhaftigkeit* originairement attachée, nous le voyons, à la *Leiblichkeit*. Et puisque tout cela relève du non positionnel de la conscience, rien n'est là « à prendre », selon l'expression de Binswanger. Il s'agit de l'insaisissable, qui peut seulement être entre aperçu, par éclipses, dans le moment de la phénoménalisation.

Cette non-positionnalité est *en second lieu*, nous l'avons indiqué, inséparable de la non-intentionnalité, c'est-à-dire, en toute rigueur, antérieure à la *Stiftung* de l'imagination. Mais comme, nous l'avons dit, ce n'est pas pour autant que, dans son infigurabilité, elle ne puisse pas entrer dans des figurations, fussent-elles multiples, inchoatives et éphémères, il faut prendre, du point de vue architectonique, celles-ci comme des *Phantasieerscheinungen*, des *apparitions* de *phantasia*, où l'*aisthesis*, comme « autre source », radicalement obscure du point de vue phénoménologique, est « élevée » au registre de « l'apparition », c'est-à-dire de la concrétude phénoménologique déjà traversée par les clignotements de la « proto-intentionnalité ». Celle-ci relève bien, comme nous le disions dans *Phénoménologie en esquisses*, de la *Leiblichkeit* (et de la *Phantasieleiblichkeit*), elle est bien la base phénoménologique de ce qui est, dans la *Stiftung* de l'imagination, l'intentionnalité imaginative, mais elle n'en est pas le registre fondateur qui ne se dégage comme tel que par la transposition architectonique de la base phénoménologique, par où, en particulier, les hésitations de la « proto-intentionnalité » quant à ses sens intentionnels se transposent, dans le présent intentionnel, en telle

---

20. Cf. Texte n° 15 de Hua XXIII, *op. cit.*

ou telle visée intentionnelle d'un objet imaginé (le *Bildsujet* husserlien) avec son sens intentionnel. Dans le recroisement du proto-ontologique et du schématique au sein de la *Leiblichkeit*, qui l'est par là du *Leib* et du *Phantasieleib*, s'ébauche donc toujours, de façon non positionnelle, le recroisement de l'affectivité comme forme primitive de l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit*, et de la *phantasia*, donc à leur registre le plus archaïque, avant, pour ainsi dire (car c'est un « avant » transcendantal), leur transmutation ou leur transposition architectonique en « affects » et en « imaginations ». Il en restera quelque chose, à travers la *Stiftung* de la conscience et du Moi, quand, par exemple, je ressentirai cette « impression » d'immémorial et d'immature à propos de telle couleur (le jaune de Bergotte chez Proust), de telle tournure de paysage, de telle personne (comme dans l'amour, ce que Binswanger aura eu le tort de monter en épingle), etc. Mais alors, ce ressentir sera pour ainsi dire celui d'une *Stimmung* accrochée à « quelque chose » mais infigurée et infigurable, d'une « aura » ou d'une « atmosphère » qui évoque le passé transcendantal à un tout autre registre que celui de la *Befindlichkeit* heideggerienne, mais aussi et du même coup le futur transcendantal d'une vie qui, malgré son vieillissement, garde une jeunesse inaltérable. Il s'agit bien ici de *phantasia*, et non pas d'imagination, car il n'y a pas ici d'images (toujours images d'objets mis en image, par la *Stiftung* de l'intentionnalité), ou, si l'on veut qu'il y en ait, elles sont précisément (et contradictoirement) *« images » de rien*, « figurations » de l'absence (proto-ontologique) qui n'en révèlent rien, mais qui réveillent et éveillent à son énigme définitive, qui est en même temps, la mienne, pour peu que je sois, précisément, *incarné*, c'est-à-dire pour peu que j'aie « connu » ou que je « connaisse » jusque dans mon affectivité l'ébranlement en éclairs de la phénoménalisation – ce qui ne va pas de soi pour les humains, nous le savons.

Enfin, nous ne sommes pas encore proprement au lieu de l'institution anthropologique, dans la mesure où ce cogito, dont nous venons d'analyser la structure fine, ne m'appartient pas en propre, en ce qu'il précède encore toute position. En effet, par rapport au double mouvement où clignote l'aperception transcendantale immédiate du « soi », et par rapport au passage, pareillement en clignotement et donc en « vivacité », du « soi » de l'aperception dans l'« être » d'un *sum* encore proto-ontologique, celui-ci est tout dans l'*écart* propre aux revirements internes aux clignotements phénoménologiques entre sa réflexivité et la réflexivité intrinsèque des phénomènes comme rien que phénomènes, comme ses pulsations en écho aux pulsations des phénomènes : dès lors, si, par l'*épochè* phénoménologique hyperbolique, il y a un *cogito* transcendantal *hyperbolique*, il y en a, *ipso facto*, *plusieurs*. Non pas que « je » puisse, en tant que phénoménologue, ce qui serait absurde, effectuer le cogito pour autrui ou à sa place, mais que, dans le recroisement indissoluble de l'affectivité et de la *phantasia* à leur registre le plus archaïque (et non positionnel), et *à ce registre lui-même*, autrui est en moi comme moi suis en autrui, mais sans aucune « prise », précisément, de l'un sur l'autre, puisqu'il n'y a rien à prendre, ou puisque la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib* sont elles-mêmes *infigurables*. C'est là que se trouve la clé de l'énigme de l'intersubjectivité, que Husserl s'est acharné à découvrir avec des fortunes diverses, car c'est par l'éveil ou le réveil de ce registre transcendantal tou-

jours implicitement « en fonction » (*fungierend*) et clignotant dans la rencontre d'autrui que j'aperçois *immédiatement* autrui comme une « vie » qui « se vit » elle-même et pour elle-même, depuis elle-même, « à travers » son *Leib* – et ce sont déjà des mutations complexes, des transpositions architectoniques, sur lesquelles nous reviendrons encore, qui font passer du *Leib* au *Leibkörper* où l'altérité devient une intimité, une *Innerlichkeit* où je ne puis aller « réellement » mais seulement par la *phantasia et l'affectivité*. Cette démultiplication originaire du *cogito, sum* est précisément ce que nous nommons *interfacticité transcendantale* en son noyau ultime, le plus archaïque. Comme nous l'avons dit, celle-ci est indissociable d'une *Zwischen-Leiblichkeit* transcendantale, dont il nous faut, à présent, analyser les implications, avant de revenir plus proprement à la question de la facticité de l'existence.

Que la *Leiblichkeit* soit eo ipso *Zwischen-Leiblichkeit*, et qu'elle le soit de *Leiber* et de *Phantasieleiber* originairement pluriels, cela signifie que les « sensations » (*aistheseis*) qui constituent l'« autre source » des *phantasiai* – et qui, du point de vue psychophysique, peuvent venir indifféremment du dedans et du dehors de ce qui serait *Leibköper* – sont elles-mêmes indifférentes au « dedans » et au « dehors », indifféremment « internes » (endogènes) et « externes » (exogènes) dans la mesure où elles sont reprises dans la double dimension schématique et proto-ontologique de la *Leiblichkeit*. Autrement dit, cela signifie que, dans la non-positionnalité coextensive de cette reprise, elles paraissent aussitôt comme réminiscences et prémonitions transcendantales sur fond d'un immémorial et immature proto-ontologiques, et ce, dans le *Fungieren* transcendantal, dans « l'être en fonctionnement », sans que la conscience ait à faire méthodiquement l'opération de l'*épochè* phénoménologique hyperbolique. Certes, parmi les « sensations », il en est qui, par leur excès traumatiques, s'enfouissent dans ce qui est, en termes binswangériens, la *Leibhaftigkeit* que nous visons ici. Mais cette *Leibhaftigkeit* liée au trauma (« psychique ») est, nous le verrons, en sécession par rapport à la *Leibhaftigkeit*. Car ces « sensations » en excès traumatique, c'est leur caractère, *ne sont pas reprises* dans la double dimension schématique et proto-ontologique de la *Leiblichkeit*, et c'est le point difficile que seule l'analyse phénoménologique des psychopathologies permettra d'éclairer. Allant jusqu'à échapper à la proto-temporalisation en réminiscences et prémonitions, elles échappent à fortiori à la temporalisation en présence (du langage) et à la temporalisation en présent (intentionnel). Elles ne sont donc pas le lieu d'un « être » (ni d'une « pensée », même au sens cartésien), et pas non plus le lieu d'un « non-être », même si elles se « monnaient », moyennant une transposition architectonique propre à la *Spaltung*, en structures, « en fonction », de « fantasmes » pour la formation desquels il faut encore, précisément, le concours de l'imagination.

La reprise des « sensations » dans les *phantasiai*, où les premières prennent de ces dernières leurs caractères phénoménologiques d'instabilité (protéiforme, surgissant par éclairs, intermittentes, discontinues) – ce qui les rend phénoménologiquement indiscernables, la distinction ne venant que du dehors abstrait du psychophysique –, fait que, avec les *phantasiai* du *Phantasieleib* (lui-même indiscernable du *Leib*, de la même manière), elles portent la marque des schématismes

originaires *enfouis* par l'écart en eux du *sum* proto-ontologique, donc, nous l'avons dit, de la transpossibilité et de la transpassibilité. L'écart qui tient ensemble la part schématique et la part proto-ontologique est en effet celui d'une double ouverture mutuelle ou *rien n'est déjà décidé* de ce qui est censé s'être produit et où *rien en se décide déjà* de ce qui est censé devoir se produire. Il n'y a pas, ici, de « destin » ou d'« état de grâce » révélateur d'une « vérité ». Il y a seulement ouverture double, proto-temporalisée, d'une *Potenz*, « puissance » infinie, à jamais non réalisée et pour toujours vouée à la non-réalisation, donc « puissance » *originaire* et vouée à le demeurer pour toujours, dans sa non positionnalité.

Par conséquent, que la *Leiblichkeit* comme *Zwischen-Leiblichkeit* soit amenée à se « singulariser » en une pluralité originaire de *Leiber* et de *Phantasieleiber*, cela, nous le savons, depuis la *Stiftung* intersubjective, ne relève que d'une *radicale contingence, originairement en réminiscence et en prémonition*, parmi celles des phénomènes comme rien que phénomènes, donc non réalisée, non « passée à l'acte » *ipso facto*. Cela veut dire que, si nous parlons, comme nous venons de le faire, d'une pluralité originaire de cogito(-sum), cette pluralité est celle de cogito (-sum) mutuellement transpossibles et transpassibles, et que la structure de l'interfacticité transcendantale est en quelque sorte « taillée » dans cette transpossibilité/transpassibilité. C'est par cette dernière, en effet, que je « sais », en « apercevant » autrui dans sa *Leiblichkeit*, que c'est un « autrui » et pas n'importe quelle chose. L'*Einfühlung* originaire est transpassibilité à la transpossibilité d'autrui, et c'est en quoi elle n'est pas spéculaire. Cela, pour éviter toute apparence de paradoxe, ne signifie pas que tout phénomène comme rien que phénomène est ipso facto un autrui, mais signifie bien que tout phénomène, à ce registre, est phénomène-de-monde qui implique ou enveloppe, sans passage nécessaire à la « vie » ou à la « vivacité » d'un autrui, l'aperception transcendantale d'un « soi », en elle-même originairement plurielle, nous l'avons vu, qui *peut* s'avérer concrètement être le « soi » d'un autrui. Et celui-ci, précisément, est originairement accessible par la *phantasia*, où se mêle indissolublement l'affectivité d'une *Leibhaftigkeit* originairement attachée à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit*.

Cela signifie aussi en retour qu'originairement, l'*Einfühlung* originaire, par la *phantasia* du *Phantasieleib*, est *non positionnelle*, paradoxe si l'on pense par là qu'il n'y a un autrui que s'il y a en lui un autrui qui « n'existe pas ». Mais paradoxe qui ne peut être levé que si nous pensons par là que cet autrui qui « n'existe pas », qui est seulement transpassible en sa transpossibilité, est la base phénoménologique (et non le registre fondateur) de celui qui « existe », par la *Stiftung* intersubjective. Cela permet déjà, en tout cas, d'éviter de tomber dans le piège de l'aporie husserlienne : si l'interfacticité transcendantale est « monadologie » transcendantale, celle-ci est amenée à n'être jamais « totalement » accomplie dans la coexistence globale de l'idéal transcendantal, et cela explique que, cet accomplissement *ne* pouvant être *que local* et tout relatif, le point de départ de son explicitation par l'*institution*, qui a toujours déjà eu lieu chez Husserl, de mon existence (en acte) dans la certitude factice d'exister, soit dès lors inéliminable et rende impossible toute variation eidétique rigoureuse. Mais cela ne veut pas dire pour autant et à l'inverse qu'une eidétique serait possible au registre de l'interfacticité transcen-

dantale puisque, si celle-ci suppose la pluralité originaire des cogito-(sum), ceux-ci, étant encore non positionnels car *proto*-ontologiques, sont mutuellement *trans*-possibles et *trans*-passibles, en réminiscences et en prémonitions dans les *phantasiai* (et l'affectivité originaire qui s'accroche à elles), mais *avant* (d'un «avant» transcendantal «en fonction» la positionnalité intentionnelle qu'il y a dans l'imagination : de ces transpossibilités relevant de ces autrui par rapport auxquels il n'y a que transpassibilité, «je» (qui n'habite pas encore un *Leibkörper*) ne puis *rien imaginer*, même en tant que «purs possibles» ou que «purs systèmes possibles de possibles» de l'imagination. La variation eidétique husserlienne suppose en ce sens une sorte de «solipsisme transcendantal théorétique» qui a pourtant ses racines phénoménologiques[21]. C'est pourquoi aussi, quand nous parlons ici de «je», de première personne, il s'agit nécessairement du Moi *du phénoménologue* qui effectue l'analyse, mais qui, pour l'effectuer, a déjà dû effectuer «sur lui-même» l'*époché* phénoménologique hyperbolique, c'est-à-dire avoir mis hors circuit jusqu'à son *Leibkörper*. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourra dévoiler la *Leiblichkeit* dans sa dimension *eo ipso* interfacticielle, donc au moins relativement *illocalisée* (comme l'«esprit» ou le *noûs* des classiques), puisqu'elle est aussi relativement localisée dans l'*Innenleiblichkeit* non situable quelque part dans son *Leibkörper*, mais habitant néanmoins celui-ci, le *Leibkörper* demeurant entre les guillemets ou les parenthèses de la mise entre guillemets ou parenthèses de l'*époché* phénoménologique. Ce «point de départ», cependant, dans le «moi du phénoménologue», n'est plus exclusif (et par là, aporétique), parce que le cogito-(sum) dont nous parlons n'est plus positionnel, n'est plus passage à l'acte de son *existence factice*, mais sa base phénoménologique même. Ce passage à l'acte relève de la *Stiftung*, et il doit donc lui correspondre une transposition architectonique de la base phénoménologique en registre fondateur de la *Stiftung*. C'est celle-ci qu'il nous faut à présent analyser, à travers ce qui, depuis l'interfacticité transcendantale, paraît comme le rapport complexe de l'exister factice à son fondement (*Grund*).

§ 2. Exister factice et fondement

Tout change, dans la *Fundierung* de la *Stiftung* de l'exister factice puisqu'il ne s'agit plus de la *Begründung* sur un *Grund*, ou plutôt puisque le *Grund*, s'il y en a un, n'est plus l'être du Dasein qui se «convertit» négativement en possibilités (être-jeté) factices d'exister, ni non plus l'être du Dasein comme Un-nous qui se transfère positivement au Je-Tu de l'amour, ni encore moins Dieu qui m'individue par des prédicats ontologiques absolus. Le fondement n'est plus, en d'autres termes, ni idéal existential, ni idéal transcendantal, ni les deux. Ce n'est plus une idée ou un idéal, si ce n'est par illusion transcendantale, nécessaire parce que, pour ainsi dire, il faut bien en parler. Le fondement n'implique plus d'argument ontolo-

21. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.* Il s'agit de la reprise de l'aperception transcendantale immédiate clignotant à son registre strictement schématique.

gique dans un sens ou dans l'autre (ou, comme chez Binswanger, dans leur recroisement), et ce, parce qu'il n'est plus *Grund*, mais, au sens husserlien, *Fundament*. Ou parce que, comme chez Descartes, le cogito n'a besoin de rien d'autre pour «exister», ou encore parce que la base phénoménologique du *Fundament*, de la *Fundierung* qu'il y a en toute *Stiftung*, est, nous l'avons vu, radicalement non positionnelle. C'est dire que le fondement, que nous entendrons désormais en son sens de *Fundament*, résulte lui-même, en tant que registre fondateur de la *Stiftung*, de la *Stiftung* elle-même, par transposition architectonique de la base phénoménologique, dont l'opérateur est la mise en action de la positionnalité.

Celle-ci a un premier effet, qui complique singulièrement la situation : c'est la transposition architectonique de la *phantasia* en *imagination* et par là, de la transposition de ce qui peut être plus ou moins obscurément (plutôt plus que moins) «figuré» par «proto-intentionnalité» dans les apparitions de *phantasia*, non pas en «images» de cette dernière qui, comme l'a finalement montré Husserl, n'existent pas, mais en «images» d'objets intentionnels, la seule trace de la *phantasia* dans sa transposition en imagination étant la dimension *fictive* de l'«image» qui garde statut phénoménologique tant qu'elle n'est pas positionnelle, mais qui passe au néant ou à la nullité quand elle fait l'objet d'une position : elle entre alors, comme nous le disions, dans le champ du *Phantomleib*, entraînant avec elle, dans cette position qui s'échappe à elle-même, toute une «vie fictive» qui s'échappe pareillement à elle-même.

Ce serait aller trop loin, cependant, de penser que cette institution se fait toute seule, pour ainsi dire par elle-même. En est au moins strictement coextensive l'institution de l'intersubjectivité, sur la base phénoménologique que nous savons, et qui est la *phantasia* en jeu dans la *Leiblichkeit* interfacticielle et infigurable. Ce «moment» devient très délicat, et en tout cas encore plus complexe que Husserl lui-même ne le soupçonnait. D'une part, en ce que Binswanger nommait le «prendre par», le *Leib* se «figure» au sein de ce que Husserl nommait le *Leibkörper*, lequel en effet peut «prendre par» et «être pris par». L'énigme est cependant, Husserl y est revenu tant et plus jusqu'à la fin, que le *Leibkörper* est un «corps» encore pourvu de *Leiblichkeit*, c'est-à-dire encore pourvu d'indéterminité malgré les déterminités qui s'instituent peu à peu, avec leurs habitus et leurs sédimentations de sens, de sa figurabilité, et ce, parce que cette dernière n'épuise jamais l'infigurabilité de la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*. D'autre part, il faut prendre en compte les moments «d'impressionnabilité traumatique» qui détachent ou tendent à détacher la *Leibhaftigkeit* (au sens de Binswanger) de la *Leiblichkeit*. L'impressionnabilité du *Leib*, qui le fait *leibhaftig*, qui en constitue l'affectivité (la *Leibhaftigkeit* éventuellement en excès comme traumatique), est indifférente, originairement, au «dedans» et au «dehors», donc à l'insularisation du *Leib* en *Leibkörper* et par là à la *Stiftung* de la coexistence interfacticielle actuelle, car elle relève, tout comme la *phantasia*, de la base phénoménologique de la coexistence, c'est-à-dire de l'interfacticité transcendantale. Même si elle paraît «venir» d'un autre *Leib* déjà *Leibkörper* ou d'une partie d'un autre *Leib* déjà aussi elle-même *Leibkörper* (nous pensons à l'œuvre de Mélanie Klein), cela n'aboutit pas, par sa *détermination* qui certes obscurcit ou alourdit la *Leiblichkeit* en affec-

tant la *Leibhaftigkeit*, à l'engloutissement pur et simple de la *Leiblichkeit* dans une sorte de « chair » (*Fleisch*) offerte à vif aux souffrances des affects, bien qu'elle en porte la menace (comme en témoignent les cas-limite des psychoses) – mais celle-ci est alors coextensive, nous le verrons, de celle de l'atmosphérisation de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit* en *Phantomleiblichkeit*. Il faut bien comprendre, en effet, que l'impressionnabilité est possibilité d'« impressions », que ce que nous nommons les « sensations » obscures comme autre source de la *phantasia* ne sont pas ipso facto traumatiques, donc que la *Leibhaftigkeit* est tout d'abord, du point de vue phénoménologique, nous le disions précédemment, le lieu du « sommeil transcendantal » du proto-ontologique, auquel la *Leiblichkeit* est originairement attachée. « Puissance » (*Potenz*) de l'affectivité *dans* la veille de l'aperception transcendantale immédiate, qui « accompagne » la *Leiblichkeit* et l'interfacticité transcendantale. Là gît, au moins en partie, l'énigme de toute intériorité, y compris de celle d'autrui, qui est externe. Il y a, dans le vraiment « impressionnant », quelque chose de non reconnaissable, d'imprévisible, donc de transpossible. Il n'est pas sûr que ce que l'on peut repérer, dans la sphère de la *Leibkörperlichkeit* (la mienne ou celle des autres) comme la « cause » de l'impressionnant ne puisse l'être autrement que par l'imagination, ou plus précisément par le fantasme. Mais cela relève d'une question que nous ne pouvons traiter qu'en étudiant le rôle complexe de l'imagination, dans sa corrélation, précisément avec le *Phantomleib*, sur l'exemple des psychopathologies.

Revenons donc, tout d'abord, à un état beaucoup moins archaïque de la situation, en laissant provisoirement de côté ces complications. Donc revenons au cas de la rencontre intersubjective, comme à la *Sache selbst* analysée par Husserl. Dans la rencontre intersubjective, je n'« apprésente » autrui (la « vie » d'autrui qui existe) que si j'aperçois son *Leibkörper* comme *Leib*, comme « corps vivant » habité d'une « vie », où je ne suis que par la *phantasia* de mon *Phantasieleib*, mais où je ne puis être avec le « dedans » insituable en mon *Leibkörper* et même en mon *Leib* (singularisé par celui-ci). Ce qui n'empêche que je ne puisse « présentifier » cette « vie », mais c'est alors par l'imagination, avec le risque que celle-ci me fasse passer dans la fictivité du *Phantomleib* – ce n'est donc pas une fatalité que l'imagination doive m'y conduire, et c'est là un point d'importance capitale. De l'autre côté en effet, c'est seulement dans la mesure où, dans le même « moment » de la rencontre, autrui m'« apprésente » comme « vie » – celle que je mène et que je suis seul à mener –, c'est-à-dire aperçoit mon *Leibkörper* comme *Leib*, comme « corps vivant » habité d'une « vie », que *j'existe comme Moi*. Il faut comprendre comment, en cela, ne fonctionne aucunement quelque chose comme un argument ontologique, même par recroisement de ses deux sens. C'est seulement à ce prix que nous comprendrons la transposition architectonique de l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique à l'interfacticité transcendantale comme fondement de la *coexistence factice* des singularités. C'est tout ensemble et d'un coup qu'il faut en effet comprendre le passage en déformation de la première à la seconde.

Considérons donc de plus près la structure de l'*Einfühlung* normale, déjà instituée, décrite par Husserl, et ce qui, en elle, des deux côtés de la rencontre, du côté

du Moi et du côté d'autrui, y est figuré ou figurable, et y est infiguré et même infigurable. Et tentons, dans le même mouvement, de voir par quelle porte peut entrer en scène le *Phantomleib*. Dans l'*Einfühlung* normale, j'aperçois l'*Umwelt* et le *Leibkörper* d'autrui, à la fois figuré en effigie et non figuré comme *Leib*, c'est-à-dire apprésenté comme le « dedans » ou l'ici absolu d'où autrui aperçoit comme figurés l'*Umwelt* et mon *Leibkörper*, lequel est aussi non figuré en tant que *Leib* pour autrui s'il m'apprésente comme Moi, comme « dedans » ou ici absolu d'où il est apprésenté. Cela signifie, phénoménologiquement, que depuis ce « dedans » ou cet ici absolu où « j'habite », sont figurées à la fois les parties visibles et sensibles de mon *Leibkörper* – et parties, elles le sont irréductiblement, mon *Leibkörper* n'est pas totalement auto-apparent –, des parties visibles et sensibles de l'*Umwelt*, ainsi que du *Leibkörper* d'autrui qui paraissent cependant comme « parties totales », le donnant à apercevoir « en effigie » – autrement que par simples *Abschattungen* ou « adombrations » qui en feraient un simple objet intentionnel extérieur. Cela veut dire que, de son côté, ce *Leibkörper* n'est *Leib* que si du même coup j'apprésente son « dedans » ou son ici absolu sans figuration, du moins sans figuration originaire – les gestes, les paroles, les comportements etc. d'autrui qui sont figurés dans la rencontre le paraissent depuis un infigurable de principe qui n'est pas, encore une fois, un simple sens intentionnel d'objet. Et il en va de même pour autrui à mon égard, ce qui signifie que ce que je « vois » d'autrui en figuration ne coïncide jamais avec ce qu'autrui « voit » de moi en figuration : si je « vois » l'effigie d'autrui du fond de mon « dedans » et des parties visibles et sensibles de mon *Leibkörper*, autrui ne l'a pas « vue » et ne la « verra » jamais, de même que je ne me « verrai » jamais en effigie comme autrui me « voit » du fond de son « dedans » et des parties visibles et sensibles de son *Leibkörper*.

Si je puis décrire méthodiquement, ce qui, d'autrui est figuré, figurable et infigurable, comment puis-je savoir qu'il en va de même pour autrui, puisque je ne pourrai jamais, avec mon *Leibkörper*, occuper son ici absolu ? C'est là toute la question de l'*Einfühlung*, dont il faut souligner qu'elle s'effectue sans raisonnement, fût-ce par analogie. Je le sais, dit Husserl, par « apprésentation », et c'est en fait celle de l'infigurable, qui est ici infigurable *de principe*, par la médiation du figurable. Mais le terme d'« apprésentation » est malheureux en ce sens qu'il semble indiquer – par nécessité dans l'analyse statique –, un *acte*, qui est encore – dans cette analyse – un acte intentionnel, certes plus complexe, déjà, que l'acte intentionnel qui vise une chose externe, mais positionnel. Et c'est cela qui, toujours dans l'analyse statique de la « constitution » d'autrui, de son entrée dans la conscience, engendre l'illusion transcendantale d'un solipsisme originaire. Or il n'y a pas de tel solipsisme, l'illusion transcendantale vient de l'interprétation ontologique d'une situation méthodologique, parce que la pluralité des ici absolus est *originaire*, et parce que celle-ci est issue de la transposition architectonique, d'un coup, de l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique, en interfacticité transcendantale *de possibilités factices d'exister* qui se rapportent, chaque fois, à l'un ou l'autre ego. Ce qui « passe » à travers la transposition architectonique, c'est la *pluralité* de ce qui est, au registre de l'interfacticité transcendantale, cogito-sum proto-ontologique dans l'aperception transcendantale immédiate. Si

bien que, de la même manière qu'au registre de la base phénoménologique (où il ne s'agissait que de cogito-sum proto-ontologiques), s'il y a *un* cogito-sum comme *acte d'exister*, il y en a, *ipso facto*, *plusieurs*. Ils accèdent chacun à la certitude factice d'exister sans que, à l'origine, l'un quelconque d'entre eux ait besoin d'un autre quelconque pour y accéder. Je n'ai pas besoin du cogito-sum d'autrui pour effectuer le mien. Mais cela veut dire en même temps que je puis, par la *phantasia*, et uniquement par elle, accéder, *par transpassibilité*, au fond *transpossible* d'autrui, c'est-à-dire à cela même d'où s'enlèvent son existence et ses figurations, mais certes pas à son existence même, à sa « vie interne » même, qui excède par ailleurs toutes les figurations que je pourrais imaginer comme variantes eidétiques. Si je sais d'un savoir originairement non appris qu'autrui existe tout comme moi, si je sais « qu'il en va de même pour autrui », c'est par transpassibilité mutuelle au fond de transpossibilités que chacun constitue pour autrui comme transpossibilités mutuelles. Du point de vue architectonique qui est le nôtre, nous existons donc *ensemble*, sans que l'un ou l'autre crée pour l'un ou l'autre son existence, qui l'identifierait à Dieu, et ferait donc de lui un idéal, à la fois, ici, transcendantal et existential. Tout le problème est cependant, désormais, que la rencontre de deux existences est plus ou moins « incarnée », et que la *Leibhaftigkeit* et la *Leiblichkeit* (*Phantasieleiblichkeit*) de l'un et de l'autre peut être plus ou moins éveillée et réveillée à travers la transposition architectonique, mais aussi plus ou moins obscurcie par la *Leibhaftigkeit* dès lors en sécession, marquée par des « impressions » traumatiques, et c'est par là qu'entre en scène le *Phantomleib* prenant la place du *Phantasieleib* – comme si l'obscurcissement par la *Leibhaftigkeit* en sécession, son « épaississement » par des « impressions » traumatiques (en excès) avait pour effet sa « compensation » dans la *présentification* en excès de la *phantasia* en « images » surchargées de leur dimension purement fictive, ou comme si le « sommeil transcendantal » dès lors trop lourd de la *Leibhaftigkeit* par là en sécession délivrait, mais dans le *Phantomleib*, la formation d'« images » fictives de l'imagination, comme en une sorte de rêve sous-jacent (Freud dirait : « inconscient »), en fait, nous le verrons, articulé par la structure du fantasme.

Avant d'analyser ce mouvement complexe, voyons cependant de plus près la structure de la transposition qui fait passer de l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique à l'interfacticité transcendantale comme registre fondateur de la pluralité des existences – de ce que Husserl nommait la coexistence transcendantale. La transposition architectonique telle que nous la concevons nous permet d'échapper à la fois à la négativation ou à l'annulation heideggerienne de l'existence par son fondement et à la positivation ou au passage entièrement positif, chez Binswanger, dans la structure de l'Amour, du fondement à l'existence, donc au jeu de l'argument ontologique dans l'un ou l'autre sens. Ce n'est ni un passage où la puissance du pouvoir-être annule le résultat de l'acte d'exister, ni un passage où la puissance du pouvoir-être passerait à l'acte sans encombre ni perte. Du point de vue de la *Stiftung*, l'inchoativité indéfiniment en gésine de l'interfacticité transcendantale demeure indéfiniment potentielle et virtuelle, car elle l'est originairement. L'existence *s'institue* donc *d'elle-même* comme coexistence, sur un registre fondateur qui est celui de la pluralité originaire des cogito *effectués* ou

effectuables et des *Leiber* comme *ici absolus*, l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique lui demeurant transpossible et transpassible.

Nous avons eu l'occasion de souligner, lors de notre étude du cogito cartésien dans les *Méditations métaphysiques*, que, contrairement aux apparences dont ont été victimes beaucoup de commentateurs, ce cogito est *incarné*, le *cogito* étant à la fois et inchoativement beaucoup de choses, jusqu'à l'«imaginer». Mais si l'on prend en compte ce que nous avons nommé, ici, la structure fine du cogito dans l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique, on s'aperçoit que *le cogito a une double dimension*: l'instant cartésien du cogito se dédouble en *l'instantané*, entre passé et futur transcendantaux (schématiques et proto-ontologiques), de la phénoménalisation comme revirement dans le clignotement phénoménologique des phénomènes, et *l'instant* (momentané, donc déjà temporel) où, sur la base phénoménologique d'une réflexivité qui ne s'accomplit pas, *s'effectue* une *réflexion* qui correspond, pour nous, à la saisie d'un *sens*, encore non intentionnel, c'est-à-dire à la temporalisation en langage, en présence sans présent assignable, où les réminiscences et prémonitions transcendantales s'entrecroisent, ou ébauchent leur entrecroisement en proto-protentions et proto-rétentions – lesquelles ne deviennent rétentions et protentions, internes à la présence, mais non distribuées autour d'un présent fluent, que si le sens, aperçu ou entre-aperçu comme possibilité de lui-même, se développe pour lui-même. Selon cette seconde dimension du cogito, il est faux de dire que celui-ci présuppose de l'étant (du concept ou de l'idée) pour s'effectuer, mais il est vrai de dire qu'il n'est possible que comme la forme de la réflexion d'un sens entre-aperçu quant à sa possibilité, cette entre-aperception constituant finalement, et cela même au-delà de Husserl, ce qu'il faut entendre par «pensée», *cogitatio* à son registre phénoménologique-architectonique le plus archaïque, où elle va précisément de pair, voire même se confond avec la «vivacité» du clignotement. Et l'énigme est que ce passage, cette transposition d'une dimension à l'autre du cogito, soit du même coup passage au *sum* proprement dit et à l'ego qui en résulte dans la transposition du «soi» effectuant l'entre-aperception du sens en sa possibilité. C'est par là qu'il y a passage ou transposition de la non-positionnalité du registre le plus archaïque et enfoui de la conscience à la positionnalité de la conscience proprement dite: cela, parce que le sens ne s'aperçoit (ou ne s'entre-aperçoit) qu'avec la «con-science» *du sens*, et corrélativement, parce que la temporalisation en présence du sens requiert au moins une continuité (qui n'est pas celle, husserlienne, d'un flux) de cette «con-science» dans une «conscience» qui *l'effectue* en *se* mettant hors circuit, qui temporalise néanmoins *activement* la phénoménalisation en langage seulement amorcée dans son entre-aperception. Il n'y a point de sens qui «se fasse toute seul», sans, pour ainsi dire, l'assistance d'une «conscience», même si celle-ci n'est pas encore celle d'un ego: elle est celle d'un «soi» qui, en tant qu'aperceptif transcendantal, est certes «en fonction», mais est venu *se loger* dans la «con-science» du sens. Et c'est dans ce «logement» que le «soi» se réfléchit pour se poser en *ego sum*.

Cela veut dire que l'aperception transcendantale immédiate comme double mouvement emportant les clignotements à l'infini du «soi» change de statut, même eu égard à l'écart proto-ontologique du schématisme par rapport à lui-même

au registre le plus archaïque du champ phénoménologique. Ce n'est pas que cessent les clignotements à l'infini du « soi », mais que, par sa transposition de la non positionnalité du « soi » (qui n'y a pour ainsi dire pas le temps de « se poser ») à la positionnalité de l'ego dans l'instant momentané où s'effectue la réflexion de soi à soi, par contrecoup de sa réflexion de la continuité ou de la cohésion interne (l'ipséité) du sens pour un moment « saturé » de lui-même, le double-mouvement de ces clignotements se change en *poussée* ou en *élan* du Moi qu'il *me* revient de prendre. Le « paysage » a changé, et c'est celui qui nous est le plus familier. C'est à moi qu'il revient désormais de prendre mon élan pour *faire* l'unité d'*un sens*, mais d'un sens *en général*. Ainsi l'élan *m*'apparaît-il, dans la *forme* des sens en général (la présence sans présent assignable), comme invitation à leurs amorces, c'est-à-dire déjà comme entretissages encore inchoatifs de rétentions et de protentions qu'il me revient de déployer en présence, dans la phénoménalisation en clignotements des phénomènes de langage, où c'est donc l'ego lui-même, au fil des clignotements faisant sa « vivacité », qui paraît « accompagner », de son aperception transcendantale, la « vivacité » des clignotements des phénomènes de langage. Ce cogito proprement dit n'a donc rien à voir avec du linguistique (contrairement à ce que l'on croit trop souvent aujourd'hui), mais il a tout avoir avec ce que nous nommons le *langage*, qui est en même temps temporalisation en présence, sans présent assignable, des *phantasiai*, proto-figuratives ou même non figuratives. Dans cette effectuation (*Leisten*), rappelons-le, le futur au passé du passé transcendantal (proto-ontologique) *s'accorde* harmoniquement avec le passé au futur du futur transcendantal (proto-ontologique), ce qui ne veut certes pas dire qu'ils coïncident, mais que le futur au passé s'enchaîne schématiquement avec le passé au futur, dans un schématisme de langage qui « fait » la présence *à* soi du sens se faisant, parce que, *déjà*, s'est effectuée la *réflexion* l'un dans l'autre et l'un par rapport à l'autre, du futur au passé et du passé au futur qui par là « se répondent » – ce qui n'empêche pas, mais cela relève de la phénoménalisation en langage elle-même, que le schématisme de langage ait lui aussi, à son tour, son passé et son futur transcendantaux schématiques et proto-ontologiques à son registre propre.

Quoi qu'il en soit, c'est cette poussée ou cet élan, se retournant sur soi et avançant en soi, qui fait l'exister du *sum*, *existo*. Cet exister, ou cet être, est aussi bien avoir été, être, et avoir à être dans ce qui est chaque fois le « même temps » d'une présence, mais hors du présent (qui n'y sera que par ce que Husserl nomme « perception interne »). C'est cet être ou cet exister qui, assistant de sa poussée consciente le sens à faire, est rapporté à un *ego* comme à un acteur (ou actant). Mais cela ne veut pas dire, originairement, que celui-ci soit une sub-stance ou un sub-strat, puisque la poussée n'est que celle, mobile et instable, d'un mouvement qui est, si l'on veut, comme la « durée » au sens bergsonien, donc qui s'évanouit littéralement dès lors qu'est perdu le *contact* tout implicite entre lui et le sens *à faire*[22]. Selon la signification qu'on attribue aux termes, il est donc plutôt « vie » ou « vivre » qu'« être », à moins que l'être ne soit pris verbalement. Et cet « être » est,

22. On pense aussi à l'effort au sens que lui a donné Maine de Biran. Car le faire suppose une résistance.

lui, positionnel, dans la mesure où il a une tâche à accomplir : « poser » le sens qui s'est entre-ouvert dans sa phénoménalisation pour en poursuivre le mouvement de temporalisation jusqu'à sa « saturation » téléologiquement visée mais toujours provisoire dans son résultat apparent. Par ailleurs, cet ego tient encore, ici, quelque chose de l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique, et ce, dans la double mesure où, d'une part, il demeure un ego *anonyme* (si l'on veut, un ego pur ou en général) et où, d'autre part, le fait que le schématisme de langage soit, à son registre propre, lui aussi pourvu de son passé et de son futur transcendantaux schématiques et proto-ontologiques, implique que toute phase de présence de langage, et tout ego qui la fait « vivre » ou palpiter, soient transpassibles à ce qui est pour eux toutes autres phases de présence de langage, et à tous autres ego a priori transpassibles qui sont susceptibles de les faire « vivre » ou palpiter comme transpossibilités pour eux d'autres sens.

Autrement dit, la transpassibilité et la transpossibilité mutuelles des phases de présence de langage impliquent la transpassibilité et la transpossibilité mutuelles des ego susceptibles de les faire « vivre » ou palpiter. C'est cela qui, proprement, c'est-à-dire architectoniquement, constitue le registre de ce que Husserl entendait par coexistence *transcendantale*, irréductible en effet à toute eidétique, puisqu'il s'agit de trans-passibilité et de trans-possibilité. Il reste à voir, dans tout cela, ce qu'il advient de la *Leiblichkeit*, et tout d'abord des *Leiber* dans la pluralité originaire des ici absolus. Le cogito, fût-ce dans les profondeurs que nous avons entrouvertes, se « conçoit », selon l'expression de Descartes, *hic et nunc*. Si le *nunc* n'est pas celui du présent en flux, mais celui de l'instant momentané où, dans la réflexion de la phénoménalisation du langage, s'entre-aperçoit l'élan poussant à accorder le sens à faire, le *hic* n'est pas un ici qui serait dans un espace déjà institué, mais précisément un ici absolu, c'est-à-dire *spatialisant*. Comme tel, peut-on dire, il est le *Leib* lui-même, ainsi que Husserl l'avait vu dans ses meilleures analyses de ce qu'il nommait le « primordial ».

La coexistence transcendantale des ego implique déjà une certaine manière de leur spatialisation mutuelle. Mais cette spatialisation est elle-même encore potentielle et virtuelle dans la mesure où elle reste celle de transpassibilités et de transpossiblités mutuelles. Il nous manque encore quelque chose pour que la transposition architectonique dans la coexistence transcendantale actuelle soit accomplie, car on ne peut, sans saut métaphysique, concevoir le *Leib*, dont la *Leiblichkeit* est encore ici relativement illocalisée, comme « créateur » d'espace à partir de rien, ni invoquer le fait de l'impénétrabilité mutuelle des corps qui présuppose précisément la spatialisation. Le cogito cartésien est incarné, avons-nous dit. Qu'est-ce que cela signifie plus précisément quant au *Leib*, et à la conscience qui l'« habite » ? Ou bien : qu'est-ce que cela apporte de plus que ce que nous avons dit sur le « vivre » ou le « palpiter » comme unité d'une « durée », d'un élan à prendre ou d'une poussée à accomplir ?

Tout bien pesé, il n'y a pas d'autre moyen de comprendre la localisation *relative* de la *Leiblichkeit* du *Leib* que la prise en compte de la *Leibhaftigkeit* c'est-à-dire de l'affectivité comme impressionnabilité. Mais celle-ci, originairement aussi bien « interne » qu'« externe », ou indifféremment les deux (« endogène » et « exo-

gène»), correspond architectoniquement à l'autre source, «esthétique», de la *phantasia*, c'est-à-dire concrètement, tout d'abord, aux rythmes biologiques dont l'étude échappe à la phénoménologie tant que les «impressions» correspondantes n'ont pas été reprises, en *phantasiai*, dans les schématismes de phénoménalisation. Du point de vue de la phénoménologie génétique, l'impressionnabilité affective de la *Leibhaftigkeit* «précède», depuis ce que nous avons nommé son «sommeil transcendantal», proto-ontologique, la mobilité en éveil de la *Leiblichkeit*, et elle est en ce sens, d'une certaine manière insondable, mais tant pour la phénoménologie que pour tout savoir. Elle est cela même qu'il faut présupposer pour que, dans sa reprise dans les schématismes, la poussée, l'effort, l'élan ou la durée s'ancre «quelque part». Ce «quelque part» est cependant, tout d'abord, un sorte d'*ici absolu qui s'ignore*, parce que, précisément, il n'y a pas encore, pour lui, de «dedans» et de «dehors». C'est cela même que Husserl s'est efforcé de penser avec le «primordial»[23] comme référé *implicitement* mais exclusivement à des situations d'équilibres (de repos) kinesthétiques. Il s'y agit donc pour nous de comprendre le lien, qui est originaire, entre l'affectivité dès lors primordiale de la *Leibhaftigkeit* et les *phantasiai* déjà *reprises en schèmes*, mais hors de tout présent. Ou encore, il s'agit de comprendre le lien entre la *Leibhaftigkeit* de l'affectivité et la *Leiblichkeit* des schématismes opérants (*fungierend*) d'abord à l'aveugle de la phénoménalisation; ce lien paraît d'autant plus difficile à analyser qu'il paraît indissoluble (sauf dans le cas du trauma ou de l'affect en excès sur lui, ce qui rendra particulièrement précieux l'éclairage par les psychopathologies) : au stade où nous en sommes, nous pouvons juste dire que l'affectivité primordiale de la *Leibhaftigkeit* du Leib est ce par quoi, en quelque sorte, la poussée schématique trouve «matière» à s'exercer par le biais de son écart interne, proto-ontologique, par rapport à lui-même, le proto-ontologique étant le site architectonique de l'affectivité, donc de la *Leibhaftigkeit* attachée originairement et indissolublement à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit*. S'il faut parler ici – ce qui ne va pas de soi – d'une *hylè* phénoménologique (on pense à ce que Husserl s'efforçait de penser de la *hylè* originaire de la *Trieb*), elle n'est précisément, *en tant que telle, accessible* le plus généralement qu'avec la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit*, c'est-à-dire avec la *phantasia* (en ce sens toujours affective comme telle). Une «vie» qui serait réduite purement à la pure impressionnabilité ne serait plus une «vie» humaine, mais le cas-limite, architectonique, d'une sorte de schizophrénie absolue, d'une *Leibhaftigkeit* autonomisée et séparée, d'une «chair» à vif exposée sans médiation à toutes les souffrances (les *pathè* purement «impressifs» ou «subis»); là, comme l'observait Binswanger, il n'y aurait plus que l'«horreur nue», nous allons y revenir.

Pour que l'ici absolu s'*institue comme tel*, donc aussi pour que s'institue plus proprement quelque chose comme *mon* ou *ton* ego, il faut, ce qui est rendu possible par l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique, que l'ici absolu *rencontre*, par la *phantasia* de son *Phantasieleib*, mais aussi avec le

---

23. Cf. notre *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, et notre commentaire des «notes» husserliennes «sur la constitution de l'espace».

Leibhaftigkeit de son affectivité, d'autres ici absolus, et tout d'abord, génétiquement, un autre ici absolu, celui de la mère au sein du giron maternel. C'est là qu'a lieu proprement la *Stiftung* intersubjective, dès les premières semaines de la vie, et c'est là que le nourrisson passe peu à peu de l'«état» animal à l'«état» humain, dans l'*institution* par parties du *Leib* maternel et, corrélativement, de son propre *Leib*, comme *Leibkörper* situés et situables, en spatialisations successives. Là, comme l'a montré Winnicott, et nous y reviendrons, s'amorcent, dans la relation mère-nourrisson, et dès les premières semaines, des phénomènes *de langage*, certes, encore sans langue, qui se recoupent en chiasmes, et où ont lieu des *échanges* de gestes, de sons, de jeux, et de jeux de physionomie, etc. Là se produit du même coup, ou plutôt *s'institue* du même coup la *coexistence transcendantale* de *Leibkörper* chacun habités d'une poussée ou d'un élan, donc de *Leibkörper* constituant l'un à l'égard de l'autre l'ici absolu d'une *existence*. Telle est donc l'origine phénoménologique de ce que l'on pourrait nommer *spatialisation primaire*, où, certes, il ne faut pas, encore une fois, concevoir que c'est autrui (la mère) qui, tel un idéal (transcendantal ou existential), me «donne existence», mais où il faut bien concevoir que c'est autrui (la mère) qui m'aide plus ou moins bien (Winnicott parle sagement de «la mère plus ou moins bonne») à acquérir le *lien* ou l'«attache» entre *Leibhaftigkeit* et *Leiblichkeit*, c'est-à-dire, si l'on veut, l'incarnation et la continuité de l'existence qui par la mère devient la mienne. La mère n'est pas «créatrice» (tel Dieu) de l'humanité de son nourrisson, elle est celle qui, par sa plus ou moins bonne incarnation, par sa façon plus ou moins «humaine» de se rapporter à son nourrisson, ouvre à celui-ci l'accès à son humanité, c'est-à-dire à son incarnation. Une fois cet accès ouvert, l'accès au trois puis au plusieurs le sera du même coup, du moins virtuellement. Et c'est pourquoi il y a bien, comme l'a pensé Winnicott, un lien profond entre les traumatismes (excès de l'impressionnabilité) plus ou moins effacés d'un maternage plus ou moins manqué et les traumatismes qui peuvent surgir, plus tardivement, de la triangulation œdipienne.

À cela, il faut encore ajouter que la spatialisation primaire élève d'un coup l'existence encore anonyme, aveugle, opaque à elle-même, d'un «soi» encore anonyme et innocent, à l'existence actuelle d'un Moi, si fruste et encore si évanescent soit-il, et ce, *à hauteur* de l'existence d'un autre soi, ou plutôt d'un autre moi ; cette spatialisation ancre aussi, quoique à distance transpassible, la proto-spatialisation schématique *dans* la poussée ou l'élan, déjà ontologique, d'un cogito bien évidemment tacite ou muet, mais tout autant, en vertu de la réversibilité de la transpassibilité, elle trouve à s'y ancrer. Le «sujet» est tout aussi bien, en ce sens, toujours celui pour lequel il y a un monde, ou plutôt, originairement, des mondes en phénoménalisation mais dont la réflexivité intrinsèque ne s'accomplit pas encore en lambeaux «posés» de leur phénoménalité. Cela veut dire que ces mondes, ces phénomènes de monde n'y «fonctionnent» encore que comme *horizons* des phénomènes de langage en amorces, c'est-à-dire comme ce que nous avons nommé dans nos *Méditations* des «proto-phases» de mondes. Tout cela reste encore, chez le nourrisson, à l'état inchoatif, indifférencié et non positionnel : il serait évidemment absurde de lui attribuer la conscience phénoménologique, et les dévoilements qu'elle rend possibles du «*Fungieren*» transcendantal, que nous

n'acquérons ici qu'avec beaucoup d'attention et de précautions. Cela, d'ailleurs, d'autant plus, avons-nous dit, que l'entrée en scène de l'imagination et du *Phantomleib* rend aussitôt la situation très complexe.

On pourrait d'abord soutenir que si c'est bien la *Leiblichkeit d'autrui* (avec sa *Leibhaftigkeit*) qui *m'ancre* dans une *Leiblichkeit* dès lors *mienne* (avec ma *Leibhaftigkeit*) – et non pas son existence qui me « donne » existence –, ce doit être aussi quelque chose de la *Phantomleiblichkeit*, « atmosphérique » ou « évaporée » d'autrui qui, d'une certaine manière, se « transmet » plus ou moins à moi. Par ce « d'une certaine manière », nous entendons que c'est comme si, le défaut en *Leiblichkeit* concrète étant dans son « atmosphérisation » au sein de la *Phantomleiblichkeit* d'autrui (la mère), la *phantasia*, mise en œuvre dans la rencontre interfacticielle effective, s'y trouvait en fuite, en imminence d'y être à son tour évaporée, et requérait en quelque sorte d'être « compensée » par l'*imagination*, par la *Stiftung* de la présentification comme « rattrapage » de la *phantasia* en fuite, afin de retrouver le *contact* (par transpassibilité) entre elle et le Moi comme poussée ou élan. Mais « le vers est déjà dans la pomme » puisque c'est dans cette tentative de « rattrapage » de la *phantasia* qui ne peut que la transposer en imagination que *réside* précisément son évaporation, et avec elle, celle de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit*. La transposition de la *phantasia* en « images » fait de celles-ci non pas les « images » de la *phantasia* elle-même, mais les « images » d'« objets » intentionnels certes « posés », ou plutôt quasi-posés par l'élan du Moi, mais avec la dimension fictive des « images » qui fait à son tour pour ainsi dire, depuis l'élan du Moi à s'accrocher aux *phantasiai* en fuite, se redoubler ou se renforcer la capture de la *Leiblichkeit* qui devrait être la mienne dans une *Phantomleiblichkeit* elle-même « atmosphérisée ». Nous comprenons du moins, à présent, que cette « capture » est aussi, précisément, ce qui, en quelque sorte, rend le remède (la « compensation ») pire que le mal à guérir : car si cette « atmosphérisation » a lieu, le contact censé être retrouvé se trouve être redoublé ou renforcé dans sa perte : le Moi comme poussée ou élan et la *phantasia* sont « irréalisés » dans les « images », et il ne reste, du même coup, du Moi, qu'une *Leibhaftigkeit* en sécession, donc un « effondrement » (Winnicott : « *breackdown* ») du Moi comme lieu de la *Leiblichkeit* et de la *Leibhaftigkeit* et sa dissipation par évaporation de la *Phantasieleiblichkeit* dans la fictivité de la *Phantomleiblichkeit*. Par là, donc, l'évaporation ou l'« atmosphérisation » du *Leib* et du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib*, est strictement coextensive de l'autonomisation, ou plutôt de l'isolation ou de l'insularisation du *Leib* dans le *Leib* au sens binswangerien, c'est-à-dire au sens de la *Leibhaftigkeit* purement impressionnable. Il s'agit pour nous de la *Spaltung* (clivage/scission) du complexe *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit/ Leibhaftigkeit* dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, voire en implosion, et la *Phantomleiblichkeit*. Et c'est là que se rencontre le véritable solipsisme, phénoménologique, puisque le Moi n'est plus qu'une poussée aveugle, impressionnable, passive et souffrante dont la *Leiblichkeit* (qui est aussi « vivacité ») s'est évaporée dans la « vie fictive » du *Phantomleib*. Nous nommerons ce solipsisme par opposition au primordial husserlien, le *pseudo-primordial*.

Nous avons cependant commencé tout le propos précédent par la formule : « on *pourrait* d'abord soutenir ». Nous avons parlé de « compensation », ce qui est déjà utiliser la langue de la psychologie, et est donc interdit, méthodologiquement, en phénoménologie. En celle-ci, il faut admettre la radicale originalité, donc aussi la *contingence* (elle est *phénoménologiquement* sans « cause » ou sans « motif ») de la *Stiftung* de l'imagination, qui n'est donc *pas ipso facto* illusionnante : illusionnante ou « captatrice » de *Leiblichkeit*, elle ne l'est ou ne peut l'être que dans certains contextes, que seules les psychopathologies permettent de dégager et d'étudier. Déjà, nous le comprenons mieux à présent, cette *Stiftung est instituante de l'intentionnalité* en tant qu'elle l'est d'« objets » qui sont posés (ou quasi-posés eût dit Husserl) à travers des *figurations fictives, parce que passant par la nullité de fiction, de ce qui est tout au plus entre-aperçu* comme proto-figuration *dans les hésitations fluctuantes de la « proto-intentionnalité »* au registre de la *phantasia*, ou plus radicalement *de ce qui reste infigurable dans la phantasia*. C'est au reste la raison pour laquelle, *originairement*, et du point de vue génétique, ces « objets » sont indifféremment « internes » ou « externes », « réels » ou « purement imaginés », pour ainsi dire « quasi-hallucinés », car désancrés du *Leib* et du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib* et rapportés à l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit* en sécession. *En ce sens*, et toujours du point de vue de la phénoménologie génétique, il est possible de reprendre les élaborations de la psychanalyse, mais sans les « réaliser » ou les « réifier » (ce qui fut la grande erreur, le *prôton pseudos* de Mélanie Klein), et de soutenir que c'est l'*imagination* qui est à *l'origine de la perception*, parce que c'est en elle que, par la présentification qui y a lieu de la *phantasia*, *s'institue* proprement le présent en écoulement de la *Stiftung* perceptive[24]. Autrement dit, et comme on peut le pressentir d'une lecture des « Manuscrits » husserliens de Bernau sur le temps[25], c'est *l'intentionnalité de l'imagination qui ouvre la temporalisation en présent et non l'inverse*, ce qui signifie à la fois que le présent comme *Zeipunkt* est originairement *fictif*, et que c'est par cette « déréalisation » initiale de la perception (dès lors délivrée de sa capture entière dans la *Vorhandenheit* heideggerienne) que Husserl a pu produire les analyses que l'on sait de l'aperception perceptive (par *Abschattungen*, adombrations figuratives *du sens* intentionnel de l'objet, la positivité ontique de celui-ci étant mise hors circuit). Cela ne veut certes pas dire que les objets réels (*real*) de la perception soient d'une certaine façon « hallucinés », que la *doxa* perceptive soit une « espèce » du « genre » hallucination, mais cela veut bien dire qu'il y a au moins entre les objets perçus et les objets imaginés une certaine complicité qui n'a pas échappé à Husserl – au point que, à l'excès, il a parfois poussé trop loin leur parallélisme. Il nous faudra revenir sur cette situation finalement paradoxale où se profile l'ombre d'un étrange « idéalisme » qui pourrait presque faire penser à Berkeley s'il avait ici un Dieu pour « régler » tout cela et un « sujet » pour unifier les impressions ultimement référées à la *Leibhaftigkeit*. Or celle-ci est, nous

---

24. Nous viendrons sur *un autre sens*, le seul vraiment décisif pour la constitution complète de la perception, dans notre IVe section, avec la « *phantasia* perceptive » de Husserl (« *perzeptive Phantasie* »)

25. Cf. ici même, dans notre IVe section.

l'avons dit, comme un sommeil transcendantal proto-ontologique ou plutôt comme un sommeil du proto-ontologique (qui ne peut être éveillé que par le schématique), et il faut se garder de dire qu'aux « impressions » qui y sont reçues correspondent les « images » de l'imagination, comme s'il y avait rapport intentionnel entre les premières et les secondes. Entre les deux, il y a en effet la coupure de la *Spaltung* qui ne peut faire se confondre la *Leibhaftigkeit* en sécession et ce qui opère, *semble-t-il*, comme « sujet » ou ego, à l'intérieur du rapport intentionnel institué par l'imagination. La difficulté sera, nous le verrons, de comprendre cet ego lui-même, dans les cas de *Spaltung*, d'abord en apparence comme un *Phantom-Ich* qui échappe même à l'ego se réfléchissant dans le cogito, et donc de comprendre que, toujours et seulement dans ces cas, l'intentionnalité imaginative, cependant instituante de présent, n'a pas de source egoïque, ou n'en a qu'après coup, précisément comme *focus imaginarius*, en réalité du *Phantomleib* (ce qui crée l'illusion transcendantale, « réalisée » dans certains cas pathologiques, du ou des « doubles » du moi en autrui ou d'autrui en moi). La difficulté sera aussi de déceler et d'analyser les rapports complexes qu'il y a malgré tout entre les « impressions » – dans ces cas : traumatiques – enfouies dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et les « images » possibles des intentionnalités imaginatives sans source egoïque apparente : ces rapports passent par la fixation du « fantasme » au fil du « processus primaire ».

Il s'en faut donc, et de loin, pour que, malgré leur complicité, ou puisse considérer la perception comme une « imagination réalisée » ou, à l'instar de Husserl, l'imagination comme une « quasi-perception » (elle ne l'est que dans un « nombre » finalement « petit » de cas, là où nous sommes libres de la visée intentionnelle imaginative, les guillemets indiquant une manière de parler, puisque ces cas sont multiples à l'infini). Cependant, s'il peut (en ce dernier sens) y avoir de la « perception » dans l'imagination, il y a toujours, mais *implicitement et potentiellement*, de l'« imagination » dans la perception, celle-là même qui, habitant l'intentionnalité, rend possible la variation eidétique. Il en résulte un renversement du renversement heideggerien : non pas que la *Vorhandenheit* précède la *Zuhandenheit*, mais que, en quelque sorte, la « quasi-*Vorhandenheit* » (expression provisoire très impropre) de l'imagination précède génétiquement les deux et que, en tout cas, aucun objet ne peut être pris comme *zuhanden* qui ne soit d'abord, à sa manière, *vorhanden*, fût-ce de manière tout implicite, et ce, par la transmutation ou la transposition de l'objet imaginé (qui, nous nous opposons à Husserl sur ce point, ne paraît pas par *Abschattungen*) en objet réel (*real*) pas encore et pas *eo ipso* lui-même déjà perçu par « esquisses » ou « adombrations ». Certes, il faudra s'interroger, phénoménologiquement, sur le statut de *réalité* (*Realität*) de ces objets portant encore en eux-mêmes, de façon quasiment voire manifestement explicite, de l'imagination, c'est-à-dire une dimension fictive. Husserl les a pensés à travers ce qu'il a nommé (Hua XXIII, texte n° 18) la « *perzeptive phantasie* », et nous les retrouverons, chez Winnicott, dans ce qu'il a désigné comme les « *objets transitionnels* », en jeu (sans règles préétablies), précisément, au sein de la *Stiftung* intersubjective, dans les *échanges d'objets* comme à la fois *zuhanden*, *vorhanden* et munis d'une dimension fictive. Ce jeu sans règles peut même aller jusqu'à englober des objets imaginés ou imaginaires et il sera dans ce cas difficile de dire que

ceux-ci sont pour autant *zuhanden* et *vorhanden*, contrairement à la généralisation heideggerienne et binswangerienne, qui est dès lors abusive.

Par suite, c'est à l'intérieur de cette situation très complexe que la *Stiftung* intersubjective d'une pluralité spatialisante d'ici absolus doit aussi envelopper en elle la dimension de la *Leibhaftigkeit*, la mettre toujours implicitement en jeu, précisément comme *impressionnabilité mutuelle*, matrice, non pas à la manière de Lévinas, du traumatisme («hyperbolisé») d'autrui, mais du traumatisme *par* autrui, où certes, autrui *existe*, mais n'est pas nécessairement tel qu'il se recueille lui-même comme élan dans le cogito. C'est l'autre côté de ce que nous nommions «transmission» de la *Phantomleiblichkeit*, car il en est strictement corrélatif : c'est en fait la *Spaltung* de la *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit/Leibhaftigkeit* en *Leibhaftigkeit* en sécession et *Phantomleiblichkeit* qui se «transmet» plus ou moins intensément, et pas nécessairement sans déformation (elle peut même, énigmatiquement, ne pas se «transmettre» du tout). Le paradoxe de cette situation est que les «impressions», sans présent réel (*reell*) – du présent réel, il n'y en a que dans l'intentionnalité de l'acte intentionnel conscient d'imaginer –, ne sont pas réellement (*reell*) «vécues» (l'«impression» en ce sens n'est pas une «sensation» au sens sensualiste, qui n'est qu'abstraction), et qu'elles ont, moyennant le processus primaire, pour corrélats (non intentionnels) des intentions imaginatives paraissant issues d'un *Phantom-Ich*.

Or, la phénoménologie nous montre aussi que cette situation n'est pas fatale ou nécessaire, qu'elle constitue un ensemble de *cas de figure* qui peuvent se présenter dans l'institution intersubjective, en tant qu'en elle intervient aussi l'institution de l'imagination qui *peut* la perturber par le biais du lien structural qui demeure, qui est proprement anthropologique, et qu'il *peut* y avoir à travers la *Spaltung* entre la *Phantomleiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit*. *Pourquoi* peuvent *avoir lieu* de telles «perturbations», cette question échappe en tout cas à la phénoménologie et à l'anthropologie phénoménologique. Tout ce qu'elle peut dire, c'est que mon *Leib*, comme celui d'autrui (d'abord : la mère) et ceux des autrui, ont leur *Histoire transcendantale*, aux rythmes plus ou moins lents, faite de *Stiftungen* qui s'enchaînent et se recroisement plus ou moins bien, avec chaque fois leurs habitus et sédimentations de sens respectifs, dans le cadre ouvert par la *Stiftung* intersubjective. C'est au fil de cette Histoire hors de tout événement factuel («psychique») que peu à peu, selon les cas, se met littéralement *en langage*, mais en langage muet sans langue, quelque chose comme le *sens* de telle ou telle vie individuée, et d'abord de la mienne, sens qui engage à suivre sa voie, laquelle ne se trace cependant qu'en se faisant, ne vient donc pas, comme «lot» ou «destin», d'une sorte de «dehors» ontologique-existential. Mais puisqu'il s'agit d'un sens, il s'agit de langage, c'est-à-dire de temporalisation en présence sans présent assignable. Et puisqu'il s'agit d'un sens global, incessamment en train de se faire, qui tend à rassembler une pluralité originaire de sens – à la fois ceux qui ont été ou attendent encore de se faire dans la vie de la conscience, et ceux qui sont transpossibles à l'égard de ce cette dernière –, ce sens global n'est jamais sens total, mais sens multistratifié par ce qui est encore son passé et déjà son futur tout autant que par des amorces aussitôt avortées, donc seulement entre-aperçues, ce qui suppose à la fois sa «continuité» ou

plutôt sa cohésion sans aucun concept et sa transpassibilité à ce qui, à tout «moment», excède la mémoire et le projet de ses propres possibilités, mémoire et projet qui sont le plus souvent tenus par un ou des «récits» plus légendaires que «réels». C'est que cette cohésion est, bien plutôt que celle du temps originaire (Husserl), celle de la *Leiblichkeit* (et de la *Phantasieleiblichkeit*), *avec* son fond d'affectivité dans la *Leibhaftigkeit* et sa dimension fictive dans la *Phantomleiblichkeit*. À cela, il faut ajouter que dans l'interfacticité effectivement mise en œuvre dans la rencontre intersubjective, ce qui relève du *Leib* en tout ses sens est situé dans la figurabilité relative du *Leibkörper*. Ce que tout cela nous permet de comprendre, c'est que la *Spaltung* de la *Leiblichkeit* (et de la *Phantasieleiblichkeit*) en *Leibhaftigkeit* en sécession et en *Phantomleiblichkeit* implique une *rupture* de cette cohésion, l'«impression» traumatique n'étant pas réellement (*reell*) «vécue» et les «images» de l'imagination étant emportées dans la fictivité insaisissable du *Phantomleib*, avec, pour effet corrélatif la dissipation de la part de *Leiblichkeit* propre au *Leibkörper*, donc sa «corporisation» (*Verkörperung*) – cette dissipation étant ressentie, à même le *Leibkörper*, selon les cas, comme une disparition de zones entières (paresthésies, paralysies hystériques), comme une «magnétisation» (schizophrénie), ou comme une nécrose accompagnée de violentes douleurs (hystérie, schizophrénie), et il nous faudra y revenir de plus près. Cette «corporéisation» du *Leibkörper*, coextensive de son isolation qui rend le soi qui l'«habite», non plus en «vivant», mais *en «existant»*, à un solipsisme effectif, va à son tour de pair avec la rigidification de son *Umwelt*: c'est ce que nous nommons le pseudo-primordial.

Par là ressort ce point capital par où Binswanger a eu l'illusion que l'analytique existentiale du Dasein était particulièrement bien adaptée à la compréhension intrinsèque des psychoses: le psychotique *existe* encore alors même que dans les cas extrêmes, il a pratiquement cessé de *vivre*. Si l'existentiel peut se rapporter aussi facilement, en passant sur sa subreption transcendantale, à l'existential, c'est que, poussée à bout, mise hors de son contexte cartésien (*sum, existo*), l'existence est *brute*, et n'est pas la «vie». Il y a donc une part de vérité chez Heidegger et Binswanger à condition de préciser que *le Dasein, justement, ne «vit» pas, mais ne fait qu'exister* – et à la limite, il est déjà «fou». Pour «vivre», il faut faire du sens, c'est-à-dire du langage. Et, comme nous le verrons en nous inspirant du *Philèbe* de Platon dans notre IVe section, dans la mesure où, faire du langage, c'est mettre ce qui advient comme sens en *accord harmonique* avec lui-même, c'est aussi et du même coup «réduire» à la mesure (mobile et fluctuante) de cet accord tout *excès* qui, en tant que traumatique, ne peut venir que s'enfouir dans l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* en sécession. On comprend mieux par là comment tout excès de ce genre signifie une rupture de la continuité ou de la cohésion sans aucun concept du sens par rapport à lui-même. En assimilant faussement conscience et subjectivité, et en croyant se libérer de la conscience par le Dasein, Heidegger s'est placé dans le cas de cette rupture par le trauma de la mort, Binswanger, à la suite, dans le même cas par le trauma (le ravissement sans reste) de l'Amour, et Lévinas, enfin, toujours de la même manière, par le trauma d'autrui : car c'est l'existence brute, c'est-à-dire l'ek-sistence, qui est rupture, qui n'est qu'un cas extrême, ou un

cas-limite en phénoménologie, et dont les attestations phénoménologiques concrètes sont *indiscernables* d'attestations par des situations « psychopathologiques ».

Il en ressort un « tableau » beaucoup plus complet du « vivre » et de l'« exister » du moi, d'autrui et des autrui dans la *Leiblichkeit* comprise en tous ses sens, depuis le cas de figure de la « santé » jusqu'aux cas de figure des « pathologies » qu'il nous faut à présent étudier de plus près, et, en ce qui concerne certaines d'entre elles, pour elles-mêmes. Dans tout cela, nous avons tout au moins compris que, avec le recul de l'architectonique phénoménologique ouvert par l'*époché* phénoménologique hyperbolique, ce qui s'avère comme « maladies » proprement humaines, donc comme attestations, et si l'on veut comme attestations-limites de la situation proprement *anthropologique*, relève, comme nous l'avions déjà pressenti, de cette étrange coalescence où peuvent se trouver, en l'homme, *l'imagination et l'affectivité*. Situation proprement anthropologique, non pas tant en vertu de son extrême complexité, pour ainsi dire tout « immatérielle », et qui échappe en ce sens aux sciences positives, que parce qu'elle nous révèle, à nous hommes en général, quelque chose de *notre* incarnation dans un *Leib* : nous ne vivons pas tout simplement au sein de l'interfacticité, dans notre *Leibhaftigkeit* affective, notre *Leiblichkeit* et notre *Phantasieleiblichkeit*, mais sommes aussi « en sommeil profond » dans notre *Leibhaftigkeit* en sécession et « en fiction » dans notre *Phantomleiblichkeit*, quoique pas nécessairement « clivés » ou « dissociés » en elles par fixation (pathologique). En ce sens, et ce sera l'objet de notre prochaine section, l'analyse phénoménologique des psychopathologies peut servir de « *révélateur* » *pour l'anthropologie phénoménologique*, alors même que la phénoménologie *stricto sensu* peut donner, même sans les substructions rationalistes de Husserl, l'illusion que tout se passe, ou peut se passer, *a priori*, sans accroc majeur. Curieuse situation de nous-mêmes où les « perturbations » ou les « déviations » dans ce qui « se passe » on peut « se passer » nous révèlent à nous-mêmes, au moins tout autant que nos diverses élaborations symboliques.

IIIe Section :

LES PSYCHOPATHOLOGIES COMME RÉVÉLATEURS DE L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

CHAPITRE I

Névrose, perversion, psychose : premiers pas pour une approche phénoménologique

§ 1. La question de la transposition architectonique du Leib primordial de l'interfacticité transcendantale à l'interfacticité actuelle (intersubjectivité) : reprise et approfondissement de ses problèmes

Il est à peine besoin de souligner que la problématique husserlienne de l'intersubjectivité a été le plus souvent fort mal comprise, ne serait-ce que parce qu'on a voulu y voir une version de la problématique proprement métaphysique du Même et de l'Autre, et non pas la tentative de description phénoménologique, sans cesse remise sur le métier pendant plus de trente ans, des paradoxes constitutifs de l'intersubjectivité. Certes, les choses ne sont pas faciles, Husserl a non seulement varié, mais encore éprouvé les plus grandes difficultés sur ces points, et ce, d'autant plus qu'ils remettaient en cause la vieille question de l'âme et du corps, au fil de trois notions fondamentales, dont les principales sont, rappelons-le, celles du *Leib* (corps vivant), du *Körper* (corps physique) et du *Leibkörper* (corps comme vivant), où se lit déjà la matrice du psycho-physique, la *psychè relevant plutôt du* Leib (ce qui pose le problème de l'identification abusive, fût-elle subreptice, du *Leib* et de la *psychè*), et le *physique* relevant plutôt du *Körper*. Par surcroît, si le *Leib* est compris comme vivant, il doit aussi être « *vécu* », et ce, d'une manière qui lui est propre, de sorte qu'en même temps se pose la question du vécu (*Erlebnis*) en général, c'est-à-dire de ce qui constitue l'une des assises de la phénoménologie husserlienne.

Dans ce cadre problématique où, d'une certaine façon, la phénoménologie husserlienne se rejoue dans son entier, il n'est pas surprenant que la problématique de la primordialité et du *Leib* primordial ait été presque toujours mal comprise – cela d'autant plus que, selon les modes intellectuelles de l'époque, il était de bon ton de « déconstruire » toute possibilité d'attestation de l'originaire, mais dans la croyance fausse, ou naïve (« métaphysique »), qu'attester de l'originaire était du même coup céder à l'illusion d'une *archè* dont tout le reste eût dû découler. Il ne nous revient pas, ici, de montrer que c'est là une *fausse* lecture de la phénoménologie (et en particulier de celle de Husserl), qui confond *Fundierung* phénoménologique, *Stiftung* d'un registre architectonique sur la base d'un autre registre architectonique, et *Begründung* métaphysique où le registre « fondé » devrait être « dérivé » (par quelque moyen logico-ontologique) du registre « fondateur ». Ainsi

était-il aussi facile qu'erroné de prétendre que le primordial husserlien et le *Leib* primordial étaient un « mythe » ou une « illusion » métaphysique – dans l'«esprit du temps », certes, mais sans comprendre que sur ce point celui-ci était faux de part en part.

Dans ce contexte, par conséquent, nous prendrons la primordialité et surtout le *Leib* primordial husserliens quasiment à la lettre, non pas – ce qui est déjà le début de l'illusion – que nous puissions pour ainsi dire nous y « installer » pour l'«intuitionner », nous allons voir que c'est précisément impossible, mais que nous puissions en trouver des attestations dans le cours de notre expérience (c'est même l'un des traits de la normalité selon Winnicott). Sans reprendre, ici, les détails de l'analyse husserlienne de la primordialité dans ce qu'elle a de plus aigu[1], nous pouvons en rassembler les caractères fondamentaux, susceptibles d'affiner ce que nous avons déjà obtenu. Disons d'entrée que l'«expérience » paradoxale du *Leib* primordial, loin d'être une pure et simple abstraction (ce ne peut l'être, nous le verrons, qu'après coup), se rattache très concrètement à l'expérience qui ne cesse de nous accompagner (du moins dans le cas normal) sans que nous y pensions ou que nous y réfléchissions, et qui est celle que nous faisons tacitement *depuis l'institution* de notre humanité, depuis la rencontre interfacticielle, qui s'ébauche puis s'élabore, de la *Leibhaftigkeit* de l'affectivité et de l'impressionnabilité – indissolublement liée à l'origine à la *Leiblichkeit* de la *phantasia*, et cela, dans la spatialisation primaire de ce qui *s'institue* comme *mon* ici absolu en rapport, tout d'abord, avec un *autre* ici absolu. À son horizon, mais pour ainsi dire « hors champ », se trouve, nous l'avons vu, le proprement « biologique », qui ne relève pas, pour sa part, de la phénoménologie, bien que sa « ligne de démarcation » avec celle-ci y reste à jamais indécise et indéterminable.

Le paradoxe du *Leib* primordial est qu'il paraît transcendantalement « antérieur » à l'expérience d'autrui, et paraît le rester à travers les métamorphoses (les « modifications » en termes husserliens) que celle-ci lui fait néanmoins subir. Son caractère principal est, nous le savons, qu'il « est » un *ici absolu*, un *Nullpunkt* qui n'est pas un point en ce qu'il n'est nulle part situable dans le corps (le *Leib*) à partir d'un espace qui le précéderait. Cet ici absolu est coextensif de « directions » (qui se retrouveront dans les « directions de significations » binswangeriennes), haut/bas, avant/arrière, gauche/droite, qui, encore une fois, ne se recoupent pas en un point géométrique, mais sont formatrices, avec l'ici absolu, de ce que nous nommons une « matrice transcendantale » de spatialisation. En celle-ci s'articulent, selon Husserl, les *kinesthèses* réelles et possibles du *Leib* primordial qui se *ressent* (dans l'*Empfinden*) en elles, pour ainsi dire du dedans (car il n'y a pas de dehors dans le primordial : le seul dehors est celui d'autrui, c'est-à-dire tout d'abord, génétiquement, celui de la mère). Le paradoxe de ce « ressentir », sur lequel nous allons revenir, car il est fait d'une congruence originaire des « impressions » de la *Leibhaftigkeit* et des *phantasiai* de la *Leiblichkeit*, est que, selon Husserl, il constitue une sorte de *hylè* ressentie (*empfunden*), mais non pas sensible (*sinnlich*), et qui

---

1. Cf. notre *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, *op. cit.*, Appendice III, pp. 521-526.

est la *hylè* du *Leib* primordial lui-même. Celui-ci, en effet, n'est pas un corps (*Körper*), et n'est pas, originairement, divisible en corps : ne se quittant jamais, ne se séparant donc jamais de lui-même pour se voir ou se sentir ailleurs par rapport à lui-même, il lui manque, en lui-même, la référence fixe par rapport à laquelle appréhender le mouvement ou le repos, ceux-ci ne pouvant s'y attester, précisément, que par les kinesthèses. En ce sens, le *Leib* primordial est une sorte de « repos absolu » *infigurable* qui ne change qu'en ressentant « de l'intérieur » ses propres « transformations » qui ne quittent pas un certain équilibre « homéostatique », lequel est pour nous celui de la « poussée » ou de l'« élan ». Car, ce qu'ajoute Husserl, c'est que tant le « système global » des kinesthèses (les « cénesthèses » : *koinè aisthesis*) que les « systèmes partiels » de kinesthèses (visuelles, tactiles, etc.) sont eux-mêmes distribués autour de « zéros de tensions kinesthésiques » qui correspondent à leur repos ou à leur annulation, par rapport auxquels s'ébauchent des sortes d'échelles de tensions kinesthétiques qui sont *potentiellement* coextensives de « lieux » *kinesthésiques*. Si l'on se donne ici la peine de dépasser ce qui procède manifestement de la « reconstruction », on verra que là, déjà ou encore, s'articulent pour nous les unes aux autres, d'une manière qui reste à explorer, les « impressions encore affectives » de la *Leibhaftigkeit*, indifféremment, à ce stade, « externes » et « internes », et les *phantasiai*, encore en dehors de toute figuration reconnaissable, et pareillement indifférentes à l'« interne » et à l'« externe », les kinesthèses se jouant elles-mêmes pour leur plus grande part en *phantasia*, autour de celles qui, pour l'autre part, se jouent dans l'impressionnabilité, et peuvent se fixer en habitus. C'est de cette manière, donc, que le *Leib* primordial, avec son ici absolu qui ne le et ne se quitte jamais, ébauche en lui-même des spatialisations à travers un « proto-espace » primordial comme unité adhérente à soi (« poussée », « élan ») de ces « lieux » kinesthésiques, et c'est pourquoi il n'est pas divisible en corps (*Körper*) et ne peut être « rempli » par des corps, « occupé » par des corps. En ce sens encore, le *Leib* primordial est « ressenti », au double sens de l'« impression encore affective » et de la *phantasia*, mais sans la médiation d'un sensible (visible) figuré : il est *insensible* (seulement, pour ainsi dire « ressentible ») et *invisible*, c'est-à-dire, fondamentalement, *infigurable* et ce, originairement, tant dans la *Leibhaftigkeit* de son affectivité éventuellement impressionnable que dans la *Leiblichkeit* de la *phantasia*. Il est en quelque sorte l'espace *lui-même* en cours indéfinis et infinis de spatialisations, avant la fixation de quelque référence que ce soit, ou, si l'on veut, un *tout sans dehors*, ce qui doit devenir, avec l'institution d'autrui dans sa figuration, l'intimité même.

Ce n'est pas pour autant cependant, tel est l'autre versant du même paradoxe, ou son second caractère principal, que rien ne « lui » apparaisse, pour ainsi dire en « proto-figuration » (terme que nous avons déjà utilisé, à titre provisoire, pour penser le paradoxe). Mais cette « apparition », qu'il est censé recevoir, se produit précisément à sa périphérie qu'en un sens il n'a pas puisque en lui-même il est sans dehors. Ou plutôt, pour tenir ensemble les deux termes de cette apparente incompatibilité, toute « apparition proto-figurative » ne peut avoir lieu, corrélativement, qu'en un de ses « lieux » kinesthésiques (reel ou possible), en sorte que ce n'est pas elle qui définit l'espace en paraissant avec son espace (qui serait en effet celui de

dehors), mais que, à l'inverse, ce sont les « lieux » kinesthésiques du *Leib* primordial qui « définissent », par leurs spatialisations, l'«espace » de ces « apparitions ». Cela signifie pour nous que les « apparitions proto-figuratives » sont des concrétudes phénoménologiques issues de la *Leiblhaftigkeit* (les « sensations » et « affects » qui sont ici « impressions ») comme *autre source* de la *phantasia* en elle, et reprises dans la *Leiblichkeit* en tant qu'apparitions de *phantasia* laissées comme dépôts sédimentés de schématismes cachés mais « en fonction » (*fungierend*) de phénoménalisation (donc de schématismes spontanément réflexifs mais non effectivement réfléchis). Ces concrétudes sont donc originairement, pour leur part, indifféremment « externes » et « internes ». C'est pourquoi, très justement, Husserl nomme ces « apparitions » *Phantom* (fantôme), *Bild* (image) ou *Apparenz* (apparence): elles ne sont pas, en effet, apparitions de *Leib*, de choses ou d'êtres du monde, mais en quelque sorte « fantômes » ou « images » (ou « apparences »), essentiellement fugitives, d'une périphérie du *Leib* primordial qui est tout aussi bien, étant donné son rapport primordial aux kinesthèses actuelles et potentielles, *en* ce *Leib* lui-même, car en tout « lieu » kinesthésique actuel ou possible. C'est bien dire en même temps, pour reprendre nos anciennes formules dans nos *Recherches phénoménologiques*[2], que le proto-espace primordial, en tant que proto-espace d'un ici absolu sans centre assignable quelque part (par exemple comme point origine d'un trièdre cartésien), est aussi un proto-espace *périphérique* (dont la périphérie est partout et le centre nulle part). Mais c'est dire encore que l'«apparition » en question peut tout aussi bien être apparition de *phantasia* qu'apparition de ce qui, après la *Stiftung* intersubjective, sera reconnu, dans l'échange, comme chose, ou être visible/sensible du monde (autrui « en effigie »).

Plus précisément encore, le statut fantomatique des « apparitions » dans le *Leib* primordial (qui tient à l'indistinction initiale des frontières entre un « dedans » et un « dehors » *institués*), fait que celles-ci peuvent être indifféremment « apparitions » *de rêve* (où nous retrouvons ces mêmes caractères chaque nuit de notre vie), apparitions de choses ou d'autrui non encore reconnues comme choses ou autrui, ou encore *hallucinations* – si l'on définit précisément l'hallucination par le désancrage de l'halluciné par rapport à tout *Leibkörper situé dans* l'espace par la *Stiftung* intersubjective, c'est-à-dire par rapport à toute situation spatiale du corps percevant en tant que voyant ou sentant *situé* par rapport à des apparitions *extérieures*: en ce sens, et nous y reviendrons, l'hallucination est bien une sorte de « perception » ayant « régressé » au stade primordial, mais nous verrons que celui-ci se sera entre-temps transposé en « pseudo-primordial », le point à souligner ici étant le désancrage ou la *Spaltung* de la *Leiblichkeit* par rapport à la *Leiblhaftigkeit*, rendant l'hallucination si proche de ce qui est « vu » ou « senti » en rêve, dans la confusion, à nouveau à l'œuvre, pour un moment, de l'«impression » affective et de la *phantasia* (où déjà l'institution intentionnelle de l'imagination peut jouer, fût-ce dans l'hésitation de ce que nous avons nommé le « proto-intentionnel »), confusion qui rend la *phantasia* « complice » de l'«impression » affective. Au fond, l'«apparition » comme *Phantom* proto-figuratif est ce en quoi le *Leib* primordial

---

2. *Recherches phénoménologiques*, vol. I (I, II, III) et vol. II (IV, V), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983.

peut se ressentir (par le degré de tension kinesthésique) comme « poussée » ou « élan » sans jamais pour autant s'apparaître avec la *figure* ou la stature d'un *Leibkorper* y trouvant ses marques. Pour cela, il faut que s'assure en un « second moment » l'expérience bouleversante d'autrui, c'est-à-dire qu'elle *s'institue* en se reconnaissant comme telle sur la base phénoménologique du primordial, *déjà interfacticiel* « inconscient », non reconnu mais « en fonction », puisqu'il y a *déjà*, en lui, ici absolu, qui ne peut avoir de sens que par rapport à d'autres ici absolus (et un autre ici absolu : la mère), quoique ceux-ci ne soient pas déjà *eo ipso* figurés. Cela ne peut donc avoir lieu que par la transposition architectonique *achevée* (*reconnaissable*) de cette base phénoménologique, transposition qui, cependant, ne l'abolit jamais tout à fait (elle reste transpassible), malgré les possibilités « pathogènes » de ses détournements, que nous allons nous efforcer d'analyser.

Avant d'étudier de plus près la structure de cet accomplissement et de cette reconnaissance, il faut encore souligner que le primordial peut déjà être le lieu de divers *Stiftungen*, avec habitus, qui sont directement habitus kinesthésiques, et sédimentations de sens, si frustes et si obscurs soient-ils, donc déjà le lieu d'une genèse ou d'une Histoire transcendantales qui est déjà processus de « civilisation » ou d'éducation, selon des temporalisations plus ou moins rapides ou lentes, mais où, pour reprendre une belle expression de Winnicott, les « objets » (ce qui est *gestiftet* en général) demeurent encore et toujours « subjectifs » (dans le primordial). Si cela n'a aucun sens de vouloir faire de cette Histoire celle d'« événements » positifs (comme par exemple dans certaines élaborations de Freud ou de M. Klein), ce peut en avoir un de la comprendre, précisément, comme « transcendantale », comme sorte de « préparation » à ce qui va servir de base phénoménologique à la rencontre intersubjective explicitement reconnue.

Quelle peut être la rencontre et l'institution interfacticielle explicite, si on la prend depuis le registre du primordial et de l'interfacticité transcendantale cachée et obscurément « en fonction » ? Rien d'autre que la rencontre, par le *Leib* primordial, fixé, rappelons-le, avec l'affectivité et l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit*, d'un *autre Leib* primordial. C'est-à-dire rien d'autre que la rencontre par un *ici absolu* comme matrice de spatialisation, d'un *autre ici non moins absolu*, comme matrice de spatialisation. Ou encore, rien d'autre que l'aperception, dans le primordial, d'un autre *Nullpunkt*, qui n'est cependant tout d'abord, puisque le primordial ne s'aperçoit pas lui-même comme *Nullpunkt*, que rencontre d'*Un Nullpunkt*, d'un *Leib* où le *Leib* primordial comme « poussée » n'est pas. *Leib* qui peut être la lueur d'un regard, le timbre ou la tonalité d'une voix, tel geste *adressé*, une effigie animée, mais lueur accrochée cette fois là-bas et pas lueur fantôme, voix proférée d'un d'ici absolu qui est là-bas et non pas fantôme de parole, geste venant d'ailleurs et non pas de l'ici primordial, effigie animée du là-bas, et non pas de l'ici des lieux kinesthésiques du *Leib* primordial. L'essentiel est qu'il y a là *un discord originaire* qui n'a rien de « fusionnel » (le « fusionnel » aurait plutôt pour effet de rabattre ce qui surgit là-bas dans l'impressionnabilité *leibhaftig* donc indécise de l'un ou l'autre protagoniste de la rencontre). Mais c'est un discord qui ouvre à la *possibilité* de l'*accord* (la rencontre), et cela, non nécessairement, c'est-à-dire depuis *sa* possibilité propre, ouverte comme un *écart*, et ouvrant à cet écart,

«libérant» pour ainsi dire la *Leiblichkeit* primordiale de sa coalescence primordiale avec sa *Leibhaftigkeit*, et par là, la *phantasia* de son pur et simple lien à son affectivité/impressionnabilité. C'est aussi la *Leibhaftigkeit* affective et «impressionnable» d'autrui qui est rencontrée. Et cette possibilité peut aussi bien être manquée par l'un ou l'autre côté, voire par les deux. C'est, selon nous, autour de ce «moment» difficile et extrêmement subtil que Husserl, pour ainsi dire, a «tourné» toute sa vie dans ses élaborations et réélaborations de la problématique intersubjective. «Moment» insaisissable, où *s'éprouve* proprement, quoique obscurément, la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit* de la rencontre, et qui est le premier «moment», de statut purement analytique, de la transposition architectonique coextensive de la *Stiftung* intersubjective reconnaissable à partir de laquelle seulement il y aura, en termes husserliens propres, «constitution» d'autrui.

Ce premier «moment» est donc, en d'autres termes : *IL Y A plusieurs* (concrètement, à l'origine, deux : le nourrisson et la mère) *ici absolus*, *sans que*, d'aucune manière, *la pluralité de ces absolus ne les relativise* (c'est le sens de l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique demeurant transpassible à la transposition), donc sans qu'il n'y ait, phénoménologiquement, à chercher plus haut un absolu encore plus absolu qui subsumerait (ou sursumerait) dans un idéal transcendantal ou existential (ou les deux) les absolus soi-disant relativisés mutuellement de *la pluralité* : celle-ci est donc *originaire, au même titre que le primordial*. L'énigme, analytiquement irréductible, est que l'aperception d'autrui est tout d'abord, originairement aperception du *Nullpunkt* primordial dans un *autre Nullpunkt*, de la matrice de spatialisation primordiale dans une *autre* matrice de spatialisation, dès lors aussi hors du primordial, et cela, en un « lieu » qui n'est plus exclusivement rapportable aux systèmes kinesthésiques, réels ou possibles, «affectifs», «impressionnels» ou «phantastiques», inchoativement mêlés, du primordial, mais en un «lieu» qui, pour celui-ci, est originairement *transpossible*, mais qui, d'être reconnu actuellement là, transpose ou « modifie » (Husserl) tout le champ du *Leib* primordial. Cette «modification» est donc en réalité transposition architectonique, et celle-ci est coextensive de la *Stiftung* explicite d'autrui et de la relation «intersubjective», ou plutôt de la relation interfacticielle effective, de la *co-existence* transcendantale.

Qu'il y ait un autre ici absolu, ou plutôt que l'ici absolu puisse être aperçu, mais *d'abord* comme *autre* ici absolu, cela signifie, d'une part, qu'il est aperçu comme *Leib*, d'autre part comme *autre Leib* avec sa primordialité comme «poussée» dans son proto-espace d'où, dans le même mouvement, la primordialité qui dès lors paraît *mienne*, est en retour aperçue et se «ressent» de cette aperception. Autrement dit, l'aperception de l'ici absolu (c'est « le premier objet » dit Husserl dans les *Méditations cartésiennes*) n'est aussi aperception d'un autre ici absolu que dans la mesure où par elle *s'individue* pour ainsi dire mon ici absolu. Mais il faut prendre garde à ce que la relation est aussitôt plus complexe que ne le laisserait paraître cette situation. Car le *discord originaire* est tel que l'aperception de l'autre ici absolu, c'est-à-dire de l'autre *Leib*, ne recoupe que partiellement ce qui, dans le primordial, correspond à un « lieu » kinesthésique, et cela veut dire à la fois que l'autre *Leib* est pour une part en «apparition proto-figurée», là où

Leihaftigkeit et *Leiblichkeit* sont en coalescence, donc là où « impressions affectives » et *phantasiai* constituent des mixtes indifférenciées en tant que « fantômes » indifférents au « dedans » et au « dehors », et pour l'autre part à l'écart de ces apparitions : il y a ici, corrélativement à l'institution *explicite* de la co-*existence* transcendantale, transposition architectonique des « apparitions proto-figurées » en apparitions figurées, et ce, par le discord originaire introduit par l'aperception de l'ici absolu dans l'autre ici absolu, qui libère les schématismes de la *Leiblichkeit*, et donc la dimension schématique des *phantasiai*, de leur autre source dans l'affectivité et l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit* primordiale (« je puis faire quelque chose » de l'affectivité et des impressions reçues d'autrui). Dès lors, tout ce qui est en « apparition » ne se réduit pas à un *Phantom*, une « image » ou une apparence dans la stricte mesure, précisément, où une part en est « tenue » par ce qui n'est pas en apparition, et qui est justement le *Leib* ou le *Nullpunkt* d'autrui, en discordance originaire par rapport à ce qui s'institue corrélativement comme *mon Leib* primordial ou *mon Nullpunkt*. Concrètement, cela signifie que le *Leib* autre, et par là le mien, par principe infigurables, ne peuvent surgir (apparaître) purement, mais seulement avec des « apparitions » qui, dans l'aperception, leur donnent figure, c'est-à-dire *avec* l'apparence chaque fois d'un *corps* (*Körper*), qui n'en demeure pas moins « vivant », habité par un ici absolu, c'est-à-dire immédiatement, dans l'aperception, *Leibkörper* (corps comme vivant) ; figuration intuitive, mais à contre-temps et pour ainsi dire à contre-espace dans l'écart ouvert entre la *Leiblichkeit* et l'affectivité/impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit* primordiale (qui est toujours là aussi, par exemple dans la colère, l'insatisfaction, l'énervement, le plaisir, la paix, etc., qui ont lieu dans la rencontre, mais dont l'excès peut transposer l'écart en sécession tendancielle de la *Leibhaftigkeit* qui ne laisse place qu'à un pseudo-primordial). S'il n'y avait pas cette sorte de « médiation » intuitive, et la transposition du *Phantom* en apparition effective de quelque chose qui est (l'ici absolu qui « habite » ce corps là-bas), l'aperception du *Nullpunkt* n'aurait jamais lieu et demeurerait à jamais transpossible par rapport aux effectivités et aux possibilités (kinesthésiques) du primordial. Nous saisissons ici l'un des aspects de la transposition architectonique corrélative de la *Stiftung* d'autrui et de moi.

L'un des aspects, car il y en d'autres, strictement coextensifs de celui-ci, et que l'on peut aisément « dérouler ». Si l'ici absolu est d'abord aperçu comme celui d'autrui, s'il est par là le tout premier dehors du *Leib* primordial et de son proto-espace kinesthésique, et s'il ne peut pas être aperçu purement, mais seulement avec ses apparitions, par transposition des « fantômes » en apparitions effectives, cela signifie déjà que cette aperception est complexe, qu'elle a tout à la fois une dimension externe et une dimension interne : sa teneur *intuitive* est en fait constituée par les apparitions externes (*Aussenerscheinungen*) du *Körper* habité *là-bas* par un ici absolu (*Körper* qui est pour cette raison *Leibkörper*), mais elle comporte aussi une part *non intuitive* relevant de la *Leiblichkeit* qui correspond précisément à l'ici absolu qui habite ce *Leibkörper* là-bas, et ces deux parts, dans la teneur aperceptive, sont *indissociables* (leur dissociation, leur *Spaltung* conduirait, nous y reviendrons, à l'anéantissement d'autrui). En d'autres termes, comme Husserl le répète à satiété, le « dedans » de la « vie » d'autrui échappe par principe à l'intui-

tion, il ne relève donc pas d'un présent intentionnel, sinon, nous allons y revenir, par « présentification » (*Vergegenwärtigung*). Dans les termes qui sont ici les nôtres, l'ici absolu n'est aperçu comme ici absolu habitant là-bas, dans ce *Leibkörper* là-bas, que de manière principiellement non intuitive, et c'est cela même qui transpose architectoniquement, encore une fois, ce qui autrement ne serait que « fantôme », en apparition. C'est donc cette transposition qui détache le « fantôme » de son statut seulement primordial, donc de son appartenance au proto-espace primordial (kinesthésique), non pas pour abolir celle-ci, mais pour la « doubler » en quelque sorte d'une appartenance à un autre proto-espace primordial, lequel a pour effet de spatialiser *autrement* le proto-espace primordial de ce qui devient « Moi », depuis sa spatialisation à lui (rappelons que l'ici absolu est matrice de spatialisation), c'est-à-dire depuis ce qui s'institue déjà comme le *dehors* relevant d'un « Toi ».

Cela a pour effet, nous l'avons dit, d'individuer *mon Leib* et mon proto-espace primordial, qui paraît dès lors comme le dedans de ce dehors, lequel, à son tour, est un dedans dont le dehors s'aperçoit dans mon *Nullpunkt*, sans que j'aie à y penser ou à faire là-dessus des raisonnements : tout cela, encore une fois, est « *fungierend* ». Autrement dit, cela a pour effet de donner corrélativement figure à mon *Leib*, en transposant architectoniquement une part des « fantômes » qui y apparaissent (comme uniquement rapportés, dans le primordial, aux « lieux » kinesthésiques) en apparitions de mon *Leibkörper* qui est. C'est dans ce « moment », proprement, que commencent à se distinguer les différents ordres de perceptions (visuelles, tactiles, olfactives, etc.) et corrélativement, les différents ordres d'apparitions. Il n'empêche qu'avant même que ces ordres ne se distinguent par différentes *Stiftungen*, ils restent au départ relativement confondus (car cette distinction s'amorce déjà par les *Stiftungen* propres au primordial), et que ces apparitions, par rapport à ce que sont les apparitions externes du *Leibkörper* d'autrui, prennent le statut d'apparitions internes (*Innenerscheinungen*) accessibles à l'intuition *dans* le champ de *mon ici absolu*, individué par l'aperception de l'ici absolu là-bas, au lieu habité par l'autre. Pour ainsi dire, les « lieux » kinesthésiques du primordial primitif se réinscrivent en *habitus* kinesthésiques, en rapports proto-intentionnels, car spatialisants et non encore corrélatifs d'objets, aux apparitions comme apparitions et non plus seulement comme « fantômes ». Corrélativement, *mon Leib* primordial tend à se transposer (architectoniquement) de proto-espace primordial en espace primordial où, par le dehors aperçu dans l'ici absolu de l'autre, s'instituent ensemble un *ici* et un *là-bas*, un *dedans* et un *dehors*. Mais cela ne supprime pas pour autant l'un des caractères essentiels du *Leib* primordial qui est toujours d'être un *Nullpunkt* qui *ne se quitte jamais* pour se retrouver ailleurs qu'il n'est, dédoublé, à l'écart de soi. Cela veut dire en retour que l'ici absolu tout d'abord aperçu, et habité par autrui, ici absolu qui est donc là-bas et qui échappe à toute intuition, est aussi *inoccupable* car inabsorbable (sous peine de s'évanouir) par *mon Leib* primordial, qu'il en est donc un *radical dehors* – je ne pourrais y aller, à supposer que ce soit possible, selon le « je peux » de mes potentialités kinesthésiques, qu'*avec* mon *Leib* et son proto-espace kinesthésique fixé avec la *Leiblichkeit*, en supprimant donc l'ici absolu qui est là-bas et donc mon indivi-

duation. Mais cet autre ici absolu, que j'ai pourtant aperçu comme tel dans le premier « moment » instituant effectivement la rencontre, n'est pas pour autant absolument inaccessible : s'il ne l'est pas comme autre ici *absolu*, il l'est précisément par la *phantasia*, c'est-à-dire par la *Leiblichkeit* pour une part flottante, par cette part libérée de son lien originaire avec l'impressionnabilité et l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* primordiale, à savoir portée du sein même de la « poussée » ou de l'« élan », mais de la « poussée » ou de l'« élan » du *Phantasieleib* (originairement indiscernable du *Leib* par son infigurabilité). *Leib* et *Phantasieleib* sont irréductibles au présent, et d'abord au présent intentionnel de toute intuition, mais, par là, ils se sont ouverts au là-bas, à la « poussée » et l'« élan » d'un autre (et de plusieurs autres) ici absolu(s), dans la déchirure du primordial mis hors de ses gonds, lesquels se sont mis à *être* actuellement, en congruence avec l'aperception complexe du *Nullpunkt*. Rappelons encore qu'il faut néanmoins, dans ce « moment », rigoureusement distinguer la *phantasia* de l'*imagination* qui, pour être présentification de la *phantasia*, transpose celle-ci, non pas en image de la *phantasia*, mais en « image » d'un objet intentionnel visé par l'imagination, et image qui est en elle-même *fictum* ou « nihilité ». Autrement dit, la *phantasia* n'est ici rien d'autre, *dans le rapport* à la temporalisation en présence (sans présent assignable) qui se fait là-bas, comme phénomène de langage, au lieu de l'autre ici absolu, que ce que nous nommons pour notre part la *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans, par mon *Leib*, de ce qui se fait là-bas, dans l'autre *Leib*. Par là, comme l'a dit Husserl d'une façon qu'on peut juger « maladroite » et qui, en tout cas, a été le plus souvent mal comprise, je puis « être » là-bas, non pas par une ek-stase originaire à la manière de Heidegger, mais par *mon Phantasie-Leib*, aussi *infigurable* que le *Leib* lui-même, la *mimèsis* étant une *mimèsis en phantasia* (un « se comprendre du dedans » sans aucun raisonnement), et non pas une répétition active, comme un perroquet, qui actionnerait ses kinesthèses effectivement, dans le *Körper* – non pas une « singerie ». Précisons dans ce contexte que la *phantasia*, si elle continue bien de relever de l'affectivité de la *Leibhaftigkeit*, ne relève pas, *en elle-même*, de l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit* qui me riverait ou m'épinglerait à l'« impression » sans distance, à ce qui serait en fait l'ultime formule du pseudo-primordial, à une pure « poussée à nouveau anonyme et « passive » (par exemple, subir la colère n'est pas la « comprendre » et la « singer » l'est encore moins : le choc de la colère peut être traumatique là où l'« impression » relevant de l'impressionnabilité emporte avec elle l'affectivité, ou tout aussi bien là où l'affectivité est engloutie par l'« impression » dans la *Leibhaftigkeit* dès lors en sécession). C'est dire que la *phantasia* elle-même ne garde son statut propre de *phantasia* que dans la mesure, précisément, où elle est mise en jeu dans une temporalisation (en langage) sans présent assignable, c'est-à-dire dans la stricte mesure où tout à la fois elle n'est *pas intuitive*, *pas « impressionnée »* et *pas impressionnable* par une *figuration d'objet*. L'intuition ne peut relever ici que de la présentification » en image », et ce, sur la base phénoménologique de cette *phantasia*, mais comme elle est ipso facto présentification figurative d'objets intentionnels, on voit combien elle est peu fiable et susceptible d'introduire des illusions dans l'apprésentation d'autrui (ce qui ne veut pas dire qu'elle le fasse nécessairement et pour ainsi dire à tous les coups).

C'est donc par ce travail de la *phantasia*, qui s'accompagne toujours d'aperceptions de *phantasia* dans la rencontre concrète (non pas par transmission directe, mais par transpositions et métamorphoses d'un ici absolu à l'autre), qu'a lieu, proprement l'*Einfühlung* ou l'«apprésentation» d'autrui où il y a un sentir, un *Fühlen*, qui est déjà un «vivre» ou un «vécu», donc de l'affectivité (de la *Leibhaftigkeit*) qui est autre chose que l'«impression inscrite» dans la *Leibhaftigkeit*, dont nous avons anticipé qu'elle n'est pas réellement – *reell* – «vécue» dans la mesure où son «inscription» signifie qu'elle est traumatique (se sentir impressionné par autrui est par exemple différent d'être «impressionné» par autrui au sens littéral du terme). L'ici absolu de l'autre est ressenti comme un autre ici absolu dans la stricte mesure où *je n'y suis que* par mon *Phantasieleib* («comme si j'étais là-bas», comme dit assez malheureusement Husserl dans les *Méditations*), c'est-à-dire de manière non intuitive et infigurable – la *phantasia* ne permet d'intuitionner rien de ce dehors absolu qui est à soi-même un dedans absolu, et pourtant, tel est le paradoxe, elle me permet d'en «comprendre» et surtout d'en «sentir» quelque chose. Il faut insister ici sur le fait que cette mise en action de la *phantasia* est foncièrement différente de celle qui est à l'œuvre dans le primordial, et ce, dans la mesure précisément où l'aperception de l'ici absolu a transposé architectoniquement une part des «fantômes» en apparitions, donc a tranché, par sa *Stiftung*, entre pures et simples apparences et réalité effective (*Wirklichkeit*). Certes, et nous verrons comment, les «fantômes» peuvent revenir dans la relation intersubjective, mais ce sera autrement et de manière «pathogène», pour la perturber. Car, dans la relation saine, il s'agit en fait de tout autre chose que de la simple «projection» des «fantômes» d'une primordialité dans l'autre, et cela parce que l'autre comme autre ici absolu n'apparaît pas (exclusivement) en «fantômes», mais en *apparitions*, qui sont celles, *externes*, de son *Leibkörper* et de ses diverses «expressions», et parce que, tout autant, la *phantasia* n'est pas, à son registre architectonique le plus archaïque, réservoir» de «fantômes» plus ou moins erratiques, mais «prise» dans ou «amorce» pour des temporalisations en langage auxquelles elle livre une part de leur «matériau» de rétentions et de protentions.

Nous en revenons ainsi au point (au «moment») déjà signalé où nous nous trouvons en présence d'une structure antisymétrique. De l'autre apparaissant «en effigie» (plus ou moins clairement figurée) dans son *Leibkörper*, j'ai l'apparition externe mais pas l'apparition interne, qui m'échappe à jamais (je ne puis jamais «vivre sa vie», percevoir son *Leibkörper* et le monde *de là où* il est.). De moi apparaissant de la même manière «en effigie» quoique beaucoup moins clairement, j'ai l'apparition interne (je vis ma vie et pas celle de l'autre, je perçois mon *Leibkörper* et le monde de là où je suis), mais pas l'apparition externe, qui m'échappe pareillement à jamais, sinon dans le mirage du miroir (sur lequel nous allons venir aussitôt). Plus précisément, comme l'autre est aperçu comme ici absolu (comme *Leib*), avec son apparition externe (son *Leibkörper*), c'est-à-dire comme radical dehors, et comme, en ce radical dehors, je ne puis «être» qu'avec mon *Phantasieleib* (et jamais avec mon *Leib* que je ne puis «quitter»), mon apparition externe, de la même manière, peut certes être intuitionnée par l'autre ici absolu, mais pas par moi pour qui elle *ne peut avoir de statut que dans la phanta-*

sia, pour ainsi dire comme l'«effigie» que pourrait avoir (mais que n'a jamais) mon *Leibkörper pour mon Phantasieleib (se « trouvant » là-bas en phantasia)* – et le miroir en est un *mirage* dans la mesure où le *Leibkörper* qui apparaît en intuition de l'«autre côté» du miroir *n'est précisément pas le Phantasieleib* ni non plus le *Leibkörper* d'un *autre* : c'est une simple image reproductive, un simple *Abbild* qui me donne l'illusion, fixée par l'image, de me voir *tout entier*, donc bien plutôt comme *Körper* que comme *Leibkörper*, puisque je n'y vis pas, ou puisque, si j'y vis, j'y suis pris au vertige de Narcisse (à la « vie » fictive de ce qui *n*'est *que* le *Bildsujet* d'un *Bildobjekt*). C'est dire combien il est faux de prétendre que la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité ne conçoit l'*alter ego* que comme une reduplication de l'*ego*.

Cette structure antisymétrique est celle qui est mise en place par la *Stiftung* reconnue d'autrui (et de moi, qu'autrui individue, au moins relativement), sur la base du primordial et de l'interfacticiel qui sont *architectoniquement transposés* d'un coup en deux (et plusieurs) dedans/dehors qui s'excluent mutuellement si l'on s'en tient seulement à la distribution des apparitions intuitives, mais qui se recoupent « quelque part » (les guillemets phénoménologiques sont nécessaires puisque la frontière faite de *Leiblichkeit* n'est précisément pas figurable), par la mise en jeu de la *phantasia* et de la *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans. Cela signifie bien que, par rapport aux possibilités ouvertes au registre qui s'institue de la rencontre, le primordial et l'interfacticiel comme base phénoménologique restent transpossibles – mais aussi, précisément, transpassibles –, tout comme le registre du primordial et de l'interfacticiel ne pouvaient « toucher » le registre de la rencontre effective que par transpossibilité (inopinée, imprévisible, imprépensable), registre auquel il était donc déjà lui-même transpassible. Entre les deux, base phénoménologique, et registre fondateur de la *Stiftung* effective avec les relations dont nous venons d'ébaucher le déploiement, il y a un *hiatus* irréductible.

La *Stiftung* de l'interfacticité actuelle a lieu, pour ainsi dire, dans la rencontre « réussie », qui peut se produire très précocement entre la mère et l'enfant selon un très bel exemple cité par Winnicott :

> «[...] installé pour être nourri (au sein), le bébé (de douze semaines) regarde le visage de la mère et sa main va jusqu'à la bouche de la mère de sorte que par jeu le bébé nourrit la mère en lui mettant un doigt dans la bouche. »[3]

Mais que se passe-t-il dans la rencontre « manquée » ? Pour le comprendre, il faut partir de ce que l'échec de la rencontre ne peut venir que du discord originel (le surgissement de l'ici absolu avec l'autre ici absolu) qui ne se résout pas en accord dans une rencontre « réussie », mais qui, en quelque sorte, se maintient ou « s'agrandit ». Cela ne peut à son tour se produire que si la présence (sans présent assignable) qui se fait *là-bas* ne peut être « saisie » du dedans par la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, du *Leib* là-bas, par et dans le *Phantasieleib* en jeu avec le *Leib* ici – en termes plus concrets, la phase de *langage* (et pas tout d'abord

---

3. D.W. Winnicott, *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, Bibl. de l'Inconscient, Paris, 2000, p. 182. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces remarquables observations, et, dans notre IVe section, sur le concept winnicottien de « jeu ».

de langue : il s'agit de séquences temporalisantes de gestes, de regards, de physionomies, d'actions, etc.) ou de présence qui se fait là-bas n'est pas « comprise » ici, ou ne « vise » pas à être « comprise » ici, à moins tout simplement que là-bas il ne se fasse pas de langage, c'est-à-dire de présence. Dès lors, le *Leibkörper* qui est aperçu là-bas l'est plutôt comme un *Körper* que comme un *Leib*, à moins que, ce qui est plus fréquent, ses apparitions ne retournent à l'état de « fantômes », à la fois internes et externes, qui se mêlant aux *phantasiai*, ouvrent la voie à la pure et simple impressionnabilité au sein de la *Leibhaftigkeit*. S'il y a donc encore aperception de ce *Körper* là-bas comme d'un *Leibkörper*, cette aperception est marquée par la déficience ou l'excès de l'autre, qui comme tel est en voie d'extinction. Or, par ailleurs, cette déficience ou cet excès se produisant au registre architectonique où a déjà eu lieu la *Stiftung* intersubjective explicite, et elle est « vécue » (il nous faudra revenir sur le sens de ce « vécu ») comme rupture ou comme « *menace* de l'effondrement »[4], où l'« effondrement » l'est de ce qui est tout d'abord, génétiquement, le lien du nourrisson à sa mère, et c'est là que pointe, pour reprendre le terme de la psychanalyse, un « traumatisme psychique ». Autrement dit, si l'autre (le *Leib* autre de l'autre) est comme tel en voie d'extinction, et si les apparitions de son *Leibkörper* retournent par défaut ou par excès au statut inchoatif de « fantômes », ils le font dans la structure explicitement instituée de la relation interfacticielle, avec, corrélativement, la menace de *désindividuation* de *mon* Leib et de *mon* proto-espace primordial. En vertu de cette menace de désindividuation, mais aussi en vertu de ce qui lui est corrélatif, c'est-à-dire de l'afflux de la pure et simple impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit* qui risque d'occulter la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit* affective de la *phantasia*, et par là, de réduire le Moi à une pure poussée souffrante (passive), anonyme et aveugle, il y a, dans le « vécu », non pas à proprement parler « effondrement » (nous disions « implosion » dans nos *Méditations*), mais « *crainte* de l'effondrement » (de l'implosion dès lors imminente) où il y aurait *Spaltung* effective de la *Leibhaftigkeit* dès lors en sécession et de la *Leiblichkeit* avec sa *Leibhaftigkeit* affective. Et, dans cette *Spaltung* aux bords de son accomplissement, la *Leiblichkeit/Leibhaftigkeit* des *phantasiai* est à ce point délivrée *pour elle-même* qu'elle est « en fuite » dans ce qui paraît dès lors comme la base phénoménologique du *Phantomleib*, fuite que, précisément, pour « se rattraper » sur les bords de la *Spaltung* accomplie où il n'y a plus que des « proto-figurations en fantômes », l'institution de l'imagination est censée venir combler en *visant* à figurer l'infigurable (de la *phantasia* et de sa *Leiblichkeit*), en instituant des significativités intentionnelles (pas nécessairement figurées en « objets ») avec des affects enfouis pour leur part dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, tout cela avec une dimension *fictive*, cette fois strictement corrélative du *Phantomleib*. Ce mouvement, où le Moi se trouve aux bords de l'effondrement, est donc bien celui de l'afflux de la pure et simple impressionnabilité déliée de la *phantasia* ; celui-ci est *subi* comme un « traumatisme », où l'institution de significativités imaginaires ou fictives donne « consistance », non pas au primordial lui-même, mais au *pseudo-primordial*. Certes, cela demande de nombreux

4. Ce terme est de Winnicott.

éclaircissements que l'analyse de cas nous permettra de donner à mesure. Mais c'est de cela qu'il est question quand la psychanalyse parle, de manière équivoque, d'une « régression », équivoque parce qu'il ne s'agit pas d'un retour au primordial, mais d'une illusion de ce retour dans ce qui est le pseudo-primordial lui-même, le primordial de la « poussée » et de l'interfacticité transcendantale comme base lui étant désormais transpossibles par la transposition architectonique au registre fondateur de la structure intersubjective explicite. C'est dans ce mouvement complexe, où les apparitions de l'autre *Leibkörper* « retournent » au statut de « fantômes » institués pour une part en « images » d'un *Körper* qui n'est plus (ou n'est plus que très peu) habité par un *autre* ici absolu, que, la structure intersubjective étant en place, le *Phantasieleib* en jeu dans cette structure se transpose lui-même en *Phantomleib*, en « corps vivant fantôme » il-localisé et « atmosphérisé », non pas de l'autre, puisqu'il a déserté son *Leib*, mais de moi-même (comme « impressionnable »), où, semble-t-il, il n'y a plus rien qui soit susceptible d'être repris dans une *mimèsis* en *phantasia*, non spéculaire, active, et du dedans, mais où la reprise ne peut plus avoir lieu que par l'imagination.

Nous venons d'écrire : « semble-t-il ». Car il ne s'agit là que d'une apparence, que nous ne pouvons analyser que par l'introduction d'une nouvelle médiation. Tant que nous en étions au registre primitif du primordial, toute l'affectivité résidait à la fois dans les « impressions » de la *Leibhaftigkeit* – « traumatiques » si elles font violemment irruption – et dans la reprise à la fois schématique et proto-ontologique de l'affectivité proprement dite de la *Leiblichkeit*/*Phantasieleiblichkeit*/*Leibhaftigkeit*, les deux, « impressions » et affectivité proprement dite, en coalescence dans le primordial (et l'interfacticiel qui lui est corrélatif), correspondant à divers états de tensions et de détentes kinesthésiques – sans qu'il faille, comme Freud, réduire les tensions aux déplaisirs et les détentes aux plaisirs, car il y a aussi plaisir du mouvement ou plutôt du jeu des mouvements du *Leib*. L'institution explicite d'autrui induit aussi, outre ce que nous avons déjà repéré dans cette affectivité primordiale ou primaire, inchoative, une transposition architectonique importante : le *désir* et la satisfaction/insatisfaction du désir, si l'on médite la profondeur de la formule hégélienne selon laquelle « le désir est le désir de l'autre » (le désir de « posséder » ce que « possède » l'autre, donc en même temps le désir de ce que l'autre désire) ; c'est par là, sans doute, déjà, que le « mélange originaire », dans la *Leibhaftigkeit*, des « impressions » et de l'affectivité où s'est déjà amorcée la schématisation, donc où circulent déjà, à tout le moins des apparitions de *phantasia*, s'institue du même coup, par transposition architectonique, en *pathè*, en passions distinctes *avec leurs habitus kinesthésiques* – selon un mouvement complexe que nous avons déjà ébauché ailleurs[5], mais sur lequel il nous faudra revenir. Autrement dit, si les désirs les plus primitifs – selon les termes de Freud, les pulsions, dont nous voyons qu'elles n'ont *pas d'origine biologique* – sont déjà *institués* avec la *Stiftung* intersubjective, on voit qu'ils peuvent continuer de « fonctionner » (*fungieren*) « à vide » même dans le cas où l'autre fait excès ou défaut, c'est-à-dire dans le cas où la *phantasia*, évaporée par l'« atmosphérisation » de la *Leiblichkeit* dans

5. Cf. *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*

la *Phantomleiblichkeit*, s'institue en *imagination ayant ses significativités intentionnelles*, pas nécessairement (donc pouvant être) accompagnées d'objets figurés en intuitions, mais qui, étant fictives ou imaginaires, échappent à la conscience réfléchie directe, relèvent de la non positionnalité d'une vie fictive ou en imagination, laquelle s'anéantit dès qu'elle est posée. Cela demandera aussi des éclaircissements progressifs, mais veut tout d'abord dire deux choses : d'une part que les désirs institués avec autrui constituent dans leurs articulations des *structures intersubjectives de significativité* (*Bedeutsamkeit*) qui sont chaque fois mises en jeu dans la rencontre intersubjective effective, et qui déterminent le plus souvent la mise en jeu du *Phantasieleib* comme des sortes de « motions » ménageant *l'accès*, et *seulement lui*, à l'autre ici absolu (le sens qui s'y fait ne se réduit précisément pas à la pure et simple satisfaction des désirs, sinon dans un certain « réductionnisme » psychologique très « primaire »). D'autre part que ces structures intersubjectives de significativité, qui sont précisément *instituées* avec la *Stiftung* de l'intersubjectivité, et qui sont donc des « passions » potentielles avec leurs habitus kinesthésiques potentiels, peuvent être remises en action, pour ainsi dire à l'aveugle quand autrui fait excès ou défaut, c'est-à-dire dans la visée par l'imagination de ses significativités fictives ou imaginaires, au sein, donc, du pseudo-primordial. Ces structures deviennent dès lors à leur tour des *structures intersubjectives de significativité sans autrui*, c'est-à-dire cela même que nous nommions, dans *Phénoménologie en esquisses*, des *fantasmes* au sens psychanalytique du terme. Autrement dit, la *phantasia* du *Phantasieleib*, non spéculaire, active et du dedans, n'a certes plus rien à « imiter » d'un « dedans » d'autrui qui comme tel a été déserté par lui, mais *peut* (sans le devoir nécessairement) s'évaporer tout en se figeant dans le fantasme, parce que le seul lieu qui reste, par la transposition du *Phantasieleib* et du *Leib* dans le *Phantomleib*, est celui de l'impressionnabilité de la *Leibhaftigkeit*, mais aussi de son affectivité dès lors découpée en *pathè* ou en *affects* par le fantasme, et en sécession (*Spaltung*) par rapport au *Phantomleib*. En se fixant dans ce qui, par là, n'est plus que pure poussée aveugle et à nouveau anonyme, le fantasme, pourrait-on dire, la fixe ou la structure en affects dont la significativité est dissipée au *Phantomleib*. En tant qu'il indique, dans sa structure, l'autre absent, ou en tant que, comme structure *instituée* de significativité au registre institué de l'intersubjectivité d'où autrui est absent, en excès ou déficient, il peut être « imité », mais cette fois dans une *mimèsis* spéculaire, répétitive et pour ainsi dire mécanique (« compulsionnelle ») de la structure. Cette *mimèsis* n'est donc pas celle d'une *Leiblichkeit* qui serait ancrée là-bas dans les apparitions de son *Leibkörper*, car « là-bas », il n'y a plus, au moins tendanciellement, que des « fantômes pré-figuratifs » transposés pour une part d'entre eux en significativités fictives pourvues ou non en « objets » imaginaires ou fictifs qui, nous allons le voir, peuvent aussi bien s'évanouir aussitôt, que paraître fixés de manière apparemment définitive. S'il y a encore, d'une certaine façon, de la *Leiblichkeit* dans la *Phantomleiblichkeit* (la dimension fictive, donc nulle, ou non positionnelle, de l'imagination), elle est seulement celle qui se fige ou une structure sans autrui, qui n'est plus ancrée en quelque lieu de l'espace intersubjectif (dans le fantasme, les places des « entités » mises en scène sont indifféremment

interchangeables), qui n'a donc plus de *Leiblichkeit* susceptible de se figurer en *Leibkörperlichkeit*, mais une *Leiblichkeit* elle-même *fantomatique*, qui ne peut se figurer (sans qu'elle le doive nécessairement) qu'en « *images* » de l'*imagination* ayant leur « vivacité » (*Lebendigkeit*) propre, même si elle est fictive, donc paradoxale, c'est-à-dire moyennant la *Stiftung* de l'imagination sur la base phénoménologique de la *phantasia*. Dans ce cas, le fantasme, d'abord « inconscient » (en termes freudiens) dans sa *Leiblichkeit* fantomatique, *peut* devenir « conscient » dans la *Stiftung* de l'imagination, avec ses significativités et ses quasi-objets intentionnels. On comprend par là que c'est bien le *Phantasieleib* qui s'est architectoniquement transposé en *Phantomleib*, qu'il n'y a plus là à « imiter » aucun sens qui se ferait là-bas en présence, donc qu'il n'y a plus là temporaliser en présence. Il n'y a plus qu'à remettre en jeu une structure de significativité en la « répétant » dans du présent en court-circuit de toute présence, présent tout aussi bien fictif des « significativités » et des « objets « imaginaires mis en place par la structure qu'effectif mais *non proprement « vécu »* dans l'«impression » traumatique et *leibhaftig* qui « accompagne » le fantasme *comme* une sorte d'aperception transcendantale immédiate qu'il n'y a pas en réalité. Mais tout autant, le fantasme dans sa dimension fictive échoue à se situer ici, ou plutôt par rapport à l'ici et au là-bas : il « vit » d'une « vie » étrange qui n'est déjà plus celle du présent vivant husserlien en écoulement, car l'impressionnabilité de sa *Leibhaftigkeit* lui dérobe un présent qui serait proprement « vécu » ou, ce qui revient au même, le présent du fantasme n'est proprement « vécu » que comme fictif ou imaginaire, ce qui n'empêche pas son « efficacité », qui est celle du simulacre (l'«apparence perceptive »). Cette « vie » fictive n'est pas non plus celle de la présence qui échoue à se faire et à s'ancrer, mais celle d'une « vie dans les limbes » que Freud disait « inconsciente », et qui est bien celle du *Phantomleib*, en *Spaltung* par rapport à la *Leibhaftigkeit*, et de là, à la *Leiblichkeit* du *Leibkörper*. Le *Phantomleib*, « corps vivant fantôme », paraît bien seul et tout, mais, passé au fil de la transposition architectonique corrélative de la *Stiftung* intersubjective, et « pris » pour ainsi dire dans *la* « vie » dans le fantasme, sa « vie » n'est plus (car il en a toujours une quoique fictive) celle du primordial, mais celle du *pseudo-primordial* ancré pour sa part au lieu solitaire, enfoui par le trauma dans les plis et replis de l'impressionnabilité propre à la *Leibhaftigkeit* en sécession : c'est dans ce cas seulement, comme nous le disions, que l'on pourrait parler d'un solipsisme réel. Il va nous falloir revenir sur ce que peuvent avoir de paradoxal non seulement cette situation, mais aussi les sédimentations et habitus déposés dans cette situation. Mais pour cela, il nous faut disposer de matériaux phénoménologiques. Ceux-ci nous sont fournis tout d'abord par les pathologies névrotiques et perverses, en particulier par l'hystérie et certaines formes courantes et classiques de perversion qui constituent comme deux pôles inversés et complémentaires, quoique relativement incompatibles.

§ 2. Le *Phantomleib* dans l'hystérie et la perversion

a) L'hystérie

Il est très instructif, pour notre question, de suivre l'évolution de la question de l'hystérie, depuis les *Études sur l'hystérie* de Freud et Breuer jusqu'aux articles que Freud y consacre encore explicitement en 1908 et 1909. Rappelons tout d'abord les termes de la question, tels qu'ils se présentent dans les *Études* de 1895.[6]

Dans la « Communication préliminaire », Breuer et Freud écrivent :

«Mais le rapport causal du traumatisme psychique qui provoque [les symptômes] avec le phénomène hystérique n'est pas par exemple tel que le trauma déclencherait le symptôme comme agent provocateur, lequel symptôme devenu alors indépendant, subsisterait. Nous devons plutôt dire que le trauma psychique, respectivement son souvenir, agit à la manière d'un corps étranger (*Fremdkörper*), qui, longtemps encore après son irruption, doit être en vigueur (*gelten*) comme agent présentement (*gegenwärtig*) en action...» (EH, 3-4 ; S H, 30)

Et ils poursuivent :

« Nous avons trouvé, en effet, tout d'abord à notre grande surprise, que chacun des symptômes hystériques disparaissait aussitôt et sans retour quand on réussissait à éveiller en pleine clarté le souvenir de l'événement (*Vorgang*) déclenchant, et par là aussi à amener à l'éveil l'affect qui l'accompagnait, et quand alors le malade dépeignait l'événement de façon la plus détaillée possible et donnait la parole à l'affect (les auteurs soulignent tout ce passage). [...] le processus psychique qui s'est déroulé originellement, doit être répété de façon aussi vivace (*lebhaft*) que possible, être amené *in statum nascendi* et ensuite être "énoncé". S'il s'agit d'apparitions d'excitations (*Reizererscheinungen*) : crampes, névralgies, hallucinations, elles reviennent encore une fois en pleine intensité et disparaissent ensuite pour toujours. Les troubles fonctionnels, les paralysies, les anesthésies disparaissent pareillement, naturellement sans que leur augmentation momentanée ait été claire. » (EH, 4 ; SH, 30 -31)

Les auteurs concluent cette première caractérisation en soulignant le paradoxe d'une « cause » qui ferait sentir ses effets longtemps après qu'elle ait matériellement disparu (donc dans un après coup répétitif) et terminent cette première section de la « Communication » par la formule célèbre : « *Les hystériques souffrent de réminiscences* ».

Comme on le sait, la méthode thérapeutique suivie pour éveiller le souvenir et réactiver l'affect correspondant est l'hypnose ou plus généralement, selon les adaptations nécessaires (dont Freud fait état dans ses exposés de cas), la méthode « cathartique » – qui sera progressivement transformée en méthode « analytique » (la situation du divan où l'analyste reste invisible du patient, car derrière lui). Le paradoxe de l'hystérie est que l'événement (*Vorgang* : le processus) déclenchant, qui est un trauma (un traumatisme « psychique ») engendre de lui-même une dis-

---

6. J. Breuer, S. Freud, *Studien über Hysterie*, Fischer, Frankfurt/a/M, 1991. Tr. fr. par A. Berman, P.U.F, Paris, 1967. Nous citerons, dans le cours de notre texte par les sigles EH et SH, suivis de l'indication de page.

sociation (une *Spaltung*) du registre « affectif » et de la « réaction » organique (sur le *Leikörper*) que l'»affect» semble avoir suscitée, et qui persiste sans affect apparent, comme symptôme hystérique, mettant en action des kinesthèses (crampes, névralgies, hallucinations) ou les inhibant (paralysies, anesthésies ou paresthésies). Comme si donc, par là, le trauma, inaccessible au souvenir dans l'état de veille normal, s'était transmué en « corps étranger » (*Femdkörper*), mais en corps étranger à la conscience vigile, donc en « corps étranger interne », « psychique » dans la mesure où, « inconscient », il demeure pourtant *dans* la *psyché*. Dans la suite de la *Communication*, Breuer et Freud expliquent que cela n'a lieu que dans la mesure où le trauma n'a pas été immédiatement « abréagi » par une réaction visible et consciente du *Leibkörper* (par exemple la colère, les larmes, etc.), qu'ils conçoivent comme une « décharge » de l'«affect». Tout indique donc que l'«affect» en question est absorbé par l'impressionnabilité pure et simple de la *Leibhaftigkeit*, échappe à la temporalisation en langage, en *phantasia*, par conséquent que cette absorption induit une *Spaltung* de la *Leibhaftigkeit* et de la *Leiblichkeit*, même si cette *Spaltung* demeure locale, puisque, par là, l'«impression» traumatique se fixe dans la *Leibhaftigkeit* en sécession tout autant qu'elle est fixée par cette dernière, avec son corrélat *gespalten* comme symptôme sur le *Leibkörper*. En effet, l'«impression» (traumatique), tout au moins dans les hystéries dites de conversion, *« se condense » et/ou « se déplace »* dans la sphère somatique, sans que le « sujet » ne sache ni pourquoi ni comment, sous forme de symptômes dont le lien au trauma originaire est dérobé, mais qui se manifestent « sans explication », et plus ou moins gravement, selon l'intensité des situations conflictuelles qui évoquent de près ou de loin le trauma, et dans lesquelles se retrouve le sujet. En ce sens, les symptômes sont des « réminiscences » en un *tout autre sens* que celui que nous entendons généralement, mais dont la « conversion » sur la sphère somatique de la *Leibhaftigkeit* attachée au *Leibkörper* rend impossible l'autre conversion qui les instituerait en souvenirs. La chose la plus étonnante, mais dont on va voir qu'elle a une portée limitée, est que la méthode cathartique est susceptible, à la fois, de produire cette seconde conversion, de « réactiver » le « souvenir » du trauma, par là, de reconnecter l'événement et l'affect, et de là, de faire disparaître les symptômes, comme si, cette fois, l'ab-réaction avait l'occasion de se produire – les exposés de cas sont à cet égard saisissants. Il faut encore ajouter que, quand ils ressurgissent par la méthode cathartique, les « souvenirs « des « événements » traumatiques (nous allons voir que très souvent ces « souvenirs » ne sont qu'imaginaires ou fictifs) le font avec « une extraordinaire fraîcheur, et avec toute leur accentuation affective » (EH, 6 ; SH, 33). C'est dire que, du point de vue phénoménologique, ils ressurgissent, en un sens, comme réminiscences, relevant du travail de la *phantasia*, avant que, par la *Stiftung* de l'imagination, avec ses structures intentionnelles, elles ne soient architectoniquement transposées en représentations de souvenirs relevant de la conscience habituelle.

À l'usage, et aux succès de la méthode cathartique, les auteurs voient deux justifications, qui correspondent aux conditions d'apparition de l'hystérie. *La première* (cf. EH, 7 ; SH, 34) est que le « sujet » était incapable de réagir au

trauma au moment où celui-ci a surgi, soit qu'il ait pour ainsi dire, par la frayeur ou l'horreur suscitées, « paralysé » toute réaction (l'«impression » subie dans la *Leibhaftigkeit* ayant en quelque sorte « figé », dans la stupeur, le *Leibkörper* du sujet en une sorte de statue de sel), soit que le trauma ait été entrevu avec sa signification (ou plutôt son sens ou sa significativité intersubjectifs), mais que, celle-ci, tellement pénible ou effrayante (à savoir par son impressionnabilité en excès), ait été repoussée (« refoulée ») par le « sujet » (accentuant par là, au lieu de la « recoudre », la *Spaltung* entre « impression » et *phantasia*). *La seconde* condition, non moins nécessaire (*ibid.*), ne tient pas « au contenu des souvenirs », mais à « l'état psychique » du sujet au moment du surgissement de l'événement traumatique. Ces états psychiques, que les auteurs qualifient d'«anormaux », ont pu surgir, en résonance avec la première condition, à l'occasion d'«affects paralysants », comme par exemple la frayeur, mais aussi « dans des états crépusculaires semi-hypnotiques de rêveries éveillée, dans des auto-hypnoses, etc. » Freud et Breuer ont en effet remarqué, chez leurs patientes, une forte propension à la rêverie éveillée, ce qui, en soi, n'est pas *eo ipso* névrotique, mais le devient dès lors que la rêverie éveillée se transmue ou *se transpose* en « *état hypnoïde* », où la rêverie se déclenche à l'insu du « sujet » et sans sa volonté. Ce point est pour nous tout à fait capital si nous remarquons que l'état hypnoïde peut être provoqué par le surgissement du trauma, ou auto-produit par cette transposition dont il reste à interroger le statut. De toutes les manières, l'état hypnoïde est une « prédisposition » à l'hystérie (cf. EH, 9 ; SH, 36), et l'on comprend que la méthode cathartique ne doive son efficacité qu'à ce qu'elle replonge le patient dans l'état hypnoïde, avec cela que, pratiquée par le médecin, ce qui ressurgit dans cet état peut être communiqué, ressaisi et retravaillé dans la conscience qui s'institue avec la confiance nécessaire dans la relation thérapeutique comme relation interfacticielle actuelle.

Ce qui caractérise donc les états hypnoïdes, c'est que, paradoxalement, ils échappent à la conscience ordinaire. Sortes d'états seconds, où « il (scil. le « sujet ») est aliéné, comme nous le sommes tous dans les rêves. Mais alors que nos psychoses oniriques (*Traumpsychosen*) n'influencent pas nos états de veille, les produits des états hypnoïdes se prolongent dans la vie éveillée en tant que phénomènes hystériques » (EH, 9 ; SH, 37). Ou encore, pour exprimer le même paradoxe : « les groupes de représentations présents (*vorhanden*) dans les états hypnoïdes de l'hystérie, qui sont exclus de l'échange associatif avec les autres [groupes], mais peuvent s'associer entre eux, constituent le tableau (*darstellen*) d'un rudiment plus ou moins hautement organisé d'une seconde conscience, d'une condition seconde. Alors un symptôme hystérique durable correspond à une pénétration de ce second état dans l'innervation corporelle (*Körperinnervation*) autrement maîtrisée par la conscience normale, mais un accès hystérique témoigne d'une plus haute organisation de cet état second et signifie, s'il a surgi avec sa fraîcheur, un moment où cette conscience hypnoïde s'est emparée de l'existence tout entière, donc une hystérie aiguë ; mais si c'est un accès qui revient, qui contient un souvenir, c'est un retour d'une telle [conscience]. » (EH, 11, SH, 39)

Si nous rassemblons tous ces traits, si l'état hypnoïde s'apparente aussi au rêve[7], et peut produire des hallucinations (c'est-à-dire, rappelons-le, des « perceptions » dégagées de tout ancrage du *Leib* dans un *Leibkörper*, donc, à la limite, ce que Husserl nommait « fantômes », où la relation intersubjective et certes *gestiftet*, instituée, mais mise hors circuit), il vient que *le passage de la rêverie éveillée*, si souvent évoquée par Husserl avec le *Phantasieren* et même le *Hineinphantasieren*, *à l'état hypnoïde*, passage involontaire, « aveugle », dont la conscience normale ne peut disposer, est à la fois *le passage* du *Phantasieleib* au *Phantomleib*, et, non pas le retour au *Leib* primordial, mais *la « régression » à ce que nous avons nommé le pseudo-primordial*. Aux « impressions » (traumatiques) retirées dans la *Leibhaftigkeit* en sécession correspondent, dans le *Phantasieleib* « évaporé » ou « atmosphérisé » en *Phantomleib*, des significativités intentionnelles de l'imagination mais uniquement dans leur dimension *fictive*, donc non pas « remplies » de figuration intuitive de quasi-objets, mais le plus souvent, en tant que visées intentionnelles « à vide » (dépourvues de figuration) « actionnées » dans la « vie fictive » du *Phantomleib*. En ce sens, la méthode cathartique a d'abord pour objet, en « réveillant » les « impressions », de les raccrocher à des *phantasiai* et par là d'ouvrir à l'institution de l'imagination comme figuration de ses (quasi-) objets intentionnels, dans le réamorçage des deux registres de temporalisation de la conscience, celui, en présence sans présent, du langage, auquel correspondent des *phantasiai*, et celui, en présents (intentionnels), de l'imagination. En « abréagissant » ses affects et ses « impressions », la *Leibhaftigkeit* se rouvre à la *Leiblichkeit*, et la conscience peut « faire quelque chose » (du sens) de ses symptômes. C'est pourquoi la méthode cathartique, mise en jeu par un thérapeute qui doit être là *leiblich*, en chair et en os, avec toute sa *Leiblichkeit* (ce que montrent de manière éclatante les développements de Freud, en finale, sur la « psychothérapie de l'hystérie »), consiste à faire sortir le malade du *Phantomleib* en rétablissant, peu à peu, au fil de rencontres successives, les structures intersubjectives de significativité *avec autrui*. Alors, comme l'explique Breuer à la fin de l'exposé du cas d'Anna O., la malade, se trouvant dans un état passager de dépression, peut déclarer « qu'elle n'est pas du tout malade et que tout cela a été seulement simulé (*simuliert gewesen*) (EH, 34 ; SH, 65). Alors seulement, en effet, ce qui relevait de l'activité de l'imagination au *Phantomleib*, s'est complètement (du moins dans l'idéal : Freud, nous allons le voir, ira plus loin) *avéré* comme fictif ou imaginaire, mais cette fois *à même* des « objets » figurés, dans le *comme si*, en tant que fictifs, comme transpositions enfin mises en jeu des réminiscences (et prémonitions, donc en *notre* sens) qui étaient en sommeil dans les « impressions » et les affects de la *Leibhaftigkeit*, captée ou enfouie avec eux – la « remémoration » pouvant, à l'origine, comme Freud finira par le reconnaître, être aussi bien être fictive que réelle, sans que cela ait de l'importance pour la cure, puisque ce qui importe est que la *Leibhaftigkeit* de l'« impression » et de l'affect soit remise, d'une manière ou d'une autre, en contact avec la *Leiblichkeit*.

---

7. Le processus primaire y est aussi bien à l'œuvre que dans les rêves, comme on peut le comprendre par la note de Breuer in EH, 171 (SH, 233), sur des complexes et connexions de « représentations », de souvenirs et d'idées.

À propos du cas d'Anna O., Breuer souligne encore que *jamais la malade n'avait perdu l'aperception immédiate de sa conscience*. Il écrit en effet très justement :

> «Mais aussi nettement que les deux états (scil. de la conscience normale et de la "conscience" hypnoïde) fussent séparés, ce n'est pas simplement le "second état" (scil. hypnoïde) qui rentrait dans le premier, mais, comme le disait la patiente, il y avait pour le moins fréquemment, même dans les plus mauvais états, tapi dans quelque coin de son cerveau, un observateur calme et pénétrant, qui regardait ces folies (*das tolle Zeug*). Cette persistance d'une pensée claire pendant ces accès de psychose s'exprimait de façon très remarquable (scil. dans le «savoir» du caractère fictif de ce qui est entre-aperçu de l'état hypnoïde) [...].» (EH, 34 ; SH, 65)

Reste alors à comprendre de plus près cette chose étrange qu'est la «conversion» somatique dans le symptôme, c'est-à-dire comment la «vie fictive» dans le corps vivant fantôme peut correspondre à des «impressions» et à des affects de la *Leibhaftigkeit* fixés comme des sortes d'empreintes (les symptômes) dans et sur le *Leibkörper*. D'entrée, nous y entrevoyons, si du moins nous pensons déjà au processus «inversé» de la perversion, que le *Phantomleib* marque, en quelque sorte, par cette médiation, le *Leibkörper* de *son empreinte en négatif*. Cela restera sans doute ultimement une énigme, mais qu'en disent, ici, Breuer et Freud ? Breuer n'en dit rien, mais Freud commence par expliquer que les affects liés au trauma n'ayant pas été «abréagis» de façon normale, ils restent comme «quantités» (certes non mesurables) d'excitation dans le système nerveux, et se déversent par dérivation, au moins pour une part elle aussi non mesurable, comme innervations somatiques (actives ou inhibitrices), qui y *demeurent* dans la mesure même où ces «quantités» n'ont pas été déchargées par l'abréaction (cf. EH, 67-68 ; SH, 105-106). Ailleurs, de manière moins «positiviste» ou «scientiste» (dans une «science» toute conjecturale), Freud s'explique là-dessus, à propos du cas d'Elisabeth von R., après avoir dénoué le fil de l'intrigue symbolique où celle-ci s'est trouvée prise – amoureuse de son beau-frère sans qu'elle se l'avouât, elle entrevoit, lors du décès de sa sœur, que celui-ci est dès lors «libre» pour elle, et cette pensée qu'elle puisse désormais devenir la femme de son beau-frère, lui a, au moment de la visite mortuaire, traversé l'esprit «comme un éclair aveuglant dans les ténèbres» (EH, 124, SH, 176). Il commente en ces termes :

> «À présent tout était clair. Les efforts de l'analyste étaient couronnés de succès : les idées du "détournement" (*Abwehr*) d'une représentation insupportable, du surgissement de symptômes hystériques par conversion d'excitation psychique en [symptôme] corporel (*körperlich*), la formation (*Bildung*) d'un groupe psychique séparé par l'acte de volonté qui conduit à la défense (*Abwehr*), tout cela s'était porté comme saisissable sous les yeux avec ce moment. C'est ainsi et pas autrement que cela s'était passé. Cette jeune fille avait éprouvé pour son beau-frère une tendre inclination, contre l'assomption de laquelle, dans sa conscience, se raidissait tout son être moral. Il lui avait réussi de s'épargner la certitude douloureuse qu'elle aimait le mari de sa sœur dans la mesure où elle s'était créé pour cela des douleurs corporelles, et dans les moments où cette certitude voulait s'imposer à elle (...) avaient surgi ces douleurs par une conversion réussie dans le somatique.» (EH, 124 ; SH, 176)

Autrement dit, et bien que ce cas ne soit pas tout à fait général : la « représentation insupportable », l'amorce de sens un instant entre-aperçue de l'amour pour le beau-frère, est « détournée » de la conscience normale, et entre dans l'« état hypnoïde », c'est-à-dire dans le *Phantomleib*, pour y former un « groupe psychique séparé ». Celui-ci ne peut, à cet instant, que consister en des *phantasiai* groupées autour de cette amorce de sens elle-même, sans qu'elle soient transposées en imaginations qui supposent leur découpage en divers sens intentionnels afférents à des objets imaginés. L'affect d'amour pour le beau-frère, douloureux et intolérable parce que, jusque là fixé en « impression » désancrée par sa *Leibhaftigkeit* de la *Leiblichkeit* de la *phantasia*, y retrouve, dans l'instant de « l'éclair aveuglant », un ancrage qui le rend incompatible avec l'affect (autorisé par la morale) lié au décès de la sœur ; cet affect d'amour retourne « de plus belle », comme amorce de sens, dans la *Leibhaftigkeit* en sécession corrélative de l'« état hypnoïde », de la rêverie sans figures intuitives (les limbes) du *Phantomleib*, tout en se déplaçant, se transférant et se condensant, en tant que symptôme, sur et dans le *Leibkörper*, comme sorte de « nécrose » psychique de celui-ci, c'est-à-dire comme « raidissement », non pas de la conscience, mais du *Leibkörper en Körper* – comme une autre version du « corps étranger » (*Fremdkörper*) dans ou sur le *Leibkörker*. Nous ne commenterons pas ce qui concerne ici l'intervention de la volonté, qui certes peut avoir lieu, mais qui n'est pas le cas le plus général : il se peut, en général, que l'entre-aperception de l'amorce de sens n'ait même pas lieu, auquel cas, on le sait, Freud parle de « *pensées inconscientes* » (cf. par ex., EH, 243-244).

On en vient ainsi à l'un des éléments les plus problématiques, du point de vue phénoménologique, de l'hystérie de conversion : la dissociation (*Spaltung*) de l'affect et de la « représentation », l'entrée de celle-ci dans le *Phantomleib* et la conversion somatique de l'affect (de souffrance) qui en perd tout sens ou amorce de sens reconnaissables – la souffrance attachée au symptôme paraissant surgir ou resurgir sans raison apparente. Or, dans la mesure où les symptômes sont *fixés*, et peuvent même se renforcer par la répétition, dans la mesure aussi où ils se fixent sur et dans le *Leibkörper*, tout se passe comme si, du point de vue phénoménologique, ils s'y étaient fixés, lors du surgissement du trauma, comme *habitus kinesthésiques* (positifs ou négatifs) du *Leibkörper*, « *institués* » lors de ce surgissement, mais *persistant pour eux-mêmes en court-circuit des significativités sédimentées* en droit coextensives de ces habitus kinesthésiques. En ce sens, du point de vue phénoménologique, le problème de l'hystérie semble être celui d'une « *Stiftung* » qui ne laisserait des traces visibles que dans les habitus kinesthésiques (fussent-ils négatifs comme dans les paralysies, anesthésies, paresthésies, positifs, comme par exemple dans le hoquet), mais qui déroberaient les significativités « sédimentées » au *Phantomleib*, dans l'« état hypnoïde » ou l'« inconscient ». Nous avons mis le terme de *Stiftung* entre guillemets : peut-on encore, en effet, y parler de *Stiftung* ? C'est, pour l'anthropologie phénoménologique, la grande énigme des « pathologies mentales ».

Bien qu'il soit ici remarquable que le « raidissement » de la conscience, son « obnubilation » par une impressionnabilité et une affectivité *subies* et non ressenties dans ce qui serait déjà un « vécu », se transpose en raidissement de la

Leibkörperlichkeit en *Körperlichkeit* (comme dans d'autre cas : ne pas pouvoir avaler, être frappé de stupeur, etc., sur lesquels nous reviendrons avec Binswanger à propos de son article de 1935 sur la psychothérapie), il ne faut pas oublier que les symptômes hystériques sont « surdéterminés » comme le sont les rêves, qu'ils constituent donc des configurations (syndromes) complexes où, malgré l'absence de « représentations » claires, le processus primaire a été et demeure à l'œuvre. Nous ne pouvons donc pas répondre immédiatement à notre question, et ce, d'autant moins que nous introduisons la médiation de l'impressionnabilité et de l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* (généralisée par nous à partir de Binswanger) pour la fixation des symptômes visible sur la *Leibkörperlichkeit*, médiation qui invite à remanier la théorie proposée d'abord par Freud du « traumatisme psychique », et sur laquelle, d'ailleurs, il est revenu. Tout d'abord, en effet, si nous saisissons bien, par la corrélation entre la fixation de l'affect par l'impressionnabilité en la *Leibhaftigkeit* en sécession et l'évaporation ou l'atmosphérisation de la significativité en la *Phantomleiblichkeit*, le court-circuit de la *Leiblichkeit* (et de la *Phantasieleiblichkeit*) qui fait la *Spaltung* entre l'« impression » (« affect ») et ce qui, du sens, se découpe en significativités, il nous manque encore, outre ce qui peut venir *fixer* (instituer ?) l'impressionnabilité et l'affectivité en « impressions » (traumatiques), et ce qui, de cette fixation (institution ?) se transfère et se condense, sur la *Leibköperlichkeit*, en « symptômes somatiques », en zones de « nécrose » de la *Leiblichkeit*, pour lesquelles Freud propose, mais « sans provision », une « explication » neurobiologique. Ensuite, il faut se souvenir de ce que Freud s'est assez vite convaincu des invraisemblances de sa première théorie du « traumatisme psychique », ce qui, au moins dans un premier temps, renforce notre propos. Freud, en effet, s'est aperçu que si le trauma hystérique (et plus généralement : névrotique), mettait en jeu la sexualité, même si c'était toujours pour ainsi dire à contre-temps (du développement biologique normal), sa forme supposée de « scènes de séduction » de l'enfant par l'adulte, ou d'observation de la « scène primitive » (coït parental), plaçait à son tour en quelque sorte devant la nécessité d'admettre qu'un « autre monde » devait dès lors doubler ce monde-ci, en apparence civilisé, « autre monde » aussi « infernal » que par exemple le « monde » sadien ou le « monde » décrit par Proust dans *Sodome et Gomorrhe*. Le travail que Freud a entrepris parallèlement, dans les cinq dernières années du XIXe siècle, au cours de son « auto-analyse » dans le quasi-transfert avec Fliess, et au cours de son élaboration de la *Traumdeutung*, l'a conduit à réévaluer sa théorie du trauma, qui, le plus souvent, peut ne pas s'être produit dans le réel, mais dans le « fantastique » du *fantasme* (dans l'allemand freudien : *Phantasie*). Loin de nous éloigner de notre lecture phénoménologique des *Études*, cette réévaluation nous en rapproche encore davantage, et nous permet encore de préciser ce qu'il faut entendre ici par *Phantomleib*, par pseudo-primordial, et par « conversion » somatique.

Poursuivons donc d'abord par quelques indications, qui nous aideront à envisager la question d'une « *Stiftung* » (ou d'une « pseudo-*Stiftung* ») névrotique. Nous nous bornerons toujours à l'examen de l'hystérie, et reprendrons les choses à partir de l'article de 1896 intitulé *Sur l'étiologie de l'hystérie*. Freud commence par y rappeler la thèse des *Études* : « les symptômes de l'hystérie tirent leur détermina-

tion de certaines expériences du malade qui ont agi de manière traumatique, et qui sont reproduites dans la vie psychique du patient sous la forme de symboles mnésiques (*Erinnerungssymbole*) (scil. les conversions somatiques).»[8] Mais il poursuit en s'interrogeant sur l'enchaînement des souvenirs éveillés au cours de la cure cathartique, sur le fait que les symptômes ne se laissent pas aussi facilement réduire qu'il n'y paraît, et que, tout comme les symptômes constituent un tout enchevêtré, les chaînes de souvenirs ne sont pas linéaires : «les scènes traumatiques forment non pas de simples rangs comme dans un collier de perles, mais des ensembles qui se ramifient à la manière des *arbres généalogiques*, de telle sorte que, lors d'une expérience nouvelle, deux ou plusieurs expériences antérieures entrent en action sous forme de souvenirs. Bref, relater la résolution d'un seul symptôme nous oblige à exposer, en fait l'histoire d'un malade dans son intégralité.» (NPP, 88, nous soulignons) Dès lors, «aucun symptôme hystérique ne peut être issu uniquement d'une expérience réelle, mais à chaque fois le souvenir d'expériences antérieures, *réveillé par association*, concourt à la causation du symptôme.» (NPP, 89, nous soulignons) On a alors affaire à une structure complexe puisque, «à partir d'une scène, deux ou plusieurs souvenirs sont atteints en même temps, d'où partent alors des chaînes latérales dont les différents maillons peuvent à leur tour être reliés associativement aux maillons de la chaîne principale», comme si dans l'arbre généalogique, les membres d'une famille s'étaient «de plus, mariés entre eux» (NPP, 90), avec cela encore qu'«une scène particulière peut être évoquée plusieurs fois dans la même chaîne» (*ibid*). Autrement dit, «les arbres généalogiques s'enchevêtrent», et le travail de la cure est conduit, dans le démêlage, à remonter à un point nodal ou plus généralement à plusieurs points nodaux, correspondant à l'un et/ou l'autre détail d'une scène, qui, selon Freud, relève immanquablement du «vécu» sexuel (cf. NPP, 90-91). Outre le fait que sont bien décrites, dans ces pages, les mises en jeu du processus primaire dans les associations complexes des «souvenirs» (condensations et déplacements), on en arrive donc à ce qui semble bien être la première transformation de la théorie freudienne du trauma originaire, de nature sexuelle. Comme si, explique-t-il, mais nous le retraduisons dans nos termes, celui-ci ayant eu lieu prématurément dans l'enfance, il avait induit, par la sorte de «*Stiftung*» (problématique) qu'il serait censé constituer, des *habitus kinesthésiques* et des significativités sédimentées qui constitueraient, dans leur potentialité, la «prédisposition» à l'hystérie, celle-ci se déclarant *plus tard*, *après coup*, dans l'adolescence (ou juste après elle), quand la sexualité parvenue à maturité les réactive, mais soit en laissant le trauma dans la *Leibhaftigkeit* en sécession qu'il n'a jamais quittée, soit en l'y précipitant, ou plus généralement, en y précipitant ses «rejetons, les habitus kinesthésiques (les «symboles mnésiques») restant seuls à la conscience, mais comme incorporations (*Verkörperlichung*) d'aires de *Körperlichkeit* sur et dans le *Leibkörper*.

---

8. Article repris dans le recueil *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F, Bibl. de Psychanalyse, Paris 1973, p. 85. Nous citerons désormais, dans le cours de notre texte, par le sigle NPP suivi de l'indication de page.

Il s'agit donc ici d'une remarquable complexification du schéma encore trop linéaire des *Études* – selon une sorte de généralisation de ce qui avait été envisagé dans le cas d'Elisabeth von R., où, sur la base d'une impressionnabilité/affectivité déjà constituée, des amorces de sens en suspens dans la *Leiblichkeit* peuvent, soit être dérobées originairement dans la *Leibhaftigkeit* de la sorte déjà pseudo-primordiale (déjà en sécession), soit y être absorbée *après coup*, dans une sorte de constitution *a posteriori* du trauma. C'est parce qu'il y a ce suspens phénoménologique d'amorces de sens multiples, dans la *phantasia* non figurative, et parce que la cure amène à présentifier une part d'entre elles en imaginations *figuratives*, que le trauma, en réalité insituable comme originaire ou comme *a posteriori* (le croire originaire, sous la forme selon laquelle il paraît dans l'hystérie, a été l'erreur première de Freud), paraît comme « noyau » à l'entrecroisement de « généalogies » complexes, dont des morceaux ou des éclats de chaînes apparaissent en imagination dans la cure. Ceux-ci découpent donc en représentations intuitives (imaginaires) des amorces de sens, des complexes de *phantasiai* qui s'y transposent architectoniquement, et, remis ensemble en chaînes, ils sont susceptibles de réintégrer dans la *Leibhaftigkeit de la Leiblichkeit* la part d'« impressions » affectives (traumatiques) qui était restée retranchée ou qui se retranche dans l'impressionnabilité affective de la *Leibhaftigkeit* en sécession, c'est-à-dire susceptible de rendre au « vécu » du ressentir ce qui y échappait en tant que subir passif (hors « vécu ») de l'« impression affective ». La cure a en ce sens pour objet de reconstituer le contact mutuel de la *Leiblichkeit* et de la *Leibhaftigkeit*, en dépliant les condensations et en trouvant les médiations des déplacements propres au « processus primaire ». Celui-ci paraît dès lors, en vertu de la *Spaltung* entre *Leiblichkeit* et *Leibhaftigkeit*, et de l'absorption d'une part de la première dans la seconde, comme des enchevêtrements d'amorces de sens éclatés en imaginations apparemment sans rapport, que la cure a pour objet premier d'amener, à tout le moins, aux présents intentionnels de la conscience – car dans l'hystérie, ou dans l'« état hypnoïde », ces présents n'ont à vrai dire, pour la plupart, même pas le temps de s'instituer, les significativités ne sont même pas visées *comme telles*, même à vide, et c'est là tout le paradoxe.

Remarquable est par surcroît le fait que, dans le supposé trauma originaire, il ne s'agisse pas simplement de sexualité, mais de *rapport* sexuel, donc de rapport « intersubjectif » où la sexualité est en jeu. Non moins remarquable est encore le fait, qui introduit déjà un doute dans l'esprit de Freud, que ce trauma n'est que fort difficilement et péniblement « remémoré », voire même, se voit refusé, par la malade, le statut de souvenir (cf. NPP, 96). À quoi Freud ajoute très significativement, dans une note datant de 1924, qu'il ne s'était « pas encore libéré à cette époque de la surestimation de la réalité et de la *sous-estimation du fantasme* » (*ibid.*). C'est dire, tout d'abord – mais nous ne discuterons pas ce point ici –, que la première théorie freudienne paraît être affectée d'un « forçage » (de nature positiviste dans la recherche d'*un* type d'enchaînement causal) dans la conception univoque du trauma à la fois comme originaire et comme de nature sexuelle, mais aussi, ensuite, qu'il y a quand même autre chose en elle qu'une simple « théorie », si du moins comme nous le faisons, *nous* (phénoménologues) rapportons l'impressionnabilité traumatique aux *phantasiai* du *Phantasieleib*, *phantasiai* mises en jeu

dans la *Stiftung* « intersubjective », mais qui ne sont jamais parvenues à la présentification en images (dans un ou des « fantasmes conscients ») ou en souvenir, dans la mesure où, par suite d'une rencontre intersubjective *manquée*, elles ont été ou sont absorbées ou enfouies dans l'impressionnabilité affective traumatique de la *Leibhaftigkeit* en sécession dans le pseudo-primordial, ramenées à l'état de « pensées inconscientes » (l'expression est de Freud, nous allons le voir) éclatées et rebrassées dans le « processus primaire », et ne « pointant » pour ainsi dire « leur nez » que dans ce que celui-ci donne à entrevoir dans les *Einfälle* de l'imagination. À la *Leibhaftigkeit* ainsi *gespalten* correspond donc, nous le répétons, le pseudo-primordial comme « régression » (traumatique) qui manque en le déformant par la fiction corrélative du *Phantomleib* le primordial du *Leib*, *et ce jusque dans le premier « moment » de son institution* (comme ici absolu) au sein de la *Stiftung* de l'interfacticité actuelle : la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib* étant « évaporée », ce qui revient dans la conscience, dès lors plutôt conscience dans la fiction (conscience « désincarnée », à la fois angélique et démoniaque), ne peut être que du fictif – cela n'excluant pas, telle est la nuance de Freud, que des « scènes de séduction » aient pu réellement avoir lieu plutôt que d'être « fantasmées », mais elles ont été en quelque sorte aussitôt transposées au registre du fantasme.

Quand donc Freud écrit (NPP, 103) que les « souvenirs » du trauma infantile sont « inconscients », il faut, du point de vue phénoménologique, corriger sa terminologie : ce ne sont précisément pas des souvenirs, mais des habitus kinesthésiques liés à des significativités sédimentées, et qui peuvent demeurer enfouis très longtemps dans la *Leibhaftigkeit* en sécession jusqu'à ce que telle ou telle expérience actuelle les réveille avec toute leur charge affective traumatique, ravivant lors de ce réveil, la *Spaltung* qui dissocie les habitus et les sens en amorces dans la *phantasia*, qui ne garde que l'affect (l'« impression ») avec l'habitus réactivé, mais découpe en significativités les amorces de sens qui s'étaient joués dans les *phantasiai* primitives du *Phantasieleib*. Il nous faudra revenir, dans un instant, sur le processus de ce « réveil » ou de cette « réactivation ». En tout cas, par là, plutôt que d'une histoire « réelle » ou « empirique » du « sujet », on est tenté, dès lors, de parler d'une *Histoire transcendantale* du « sujet », au sens phénoménologique du terme « transcendantal », mais cette Histoire transcendantale étant toujours celle des *Stiftungen* qui s'enchaînent et se recroisent *en* tel ou tel « sujet », c'est-à-dire en tenant compte des heurs et malheurs, en elles, des contacts et des ruptures de la *Leibhaftigkeit* et de la *Leiblichkeit*, la question se repose de savoir s'il y a bien « *Stiftung* » de telle ou telle « pathologie », puisque, s'il y avait effectivement *Stiftung*, celle-ci aurait au moins des horizons symboliques de sens pour le « sujet » lui-même, et non pas des significativités éclatées à l'aveugle. Il y a donc plus, ici, que l'Histoire transcendantale, et autre chose que l'*après coup* de l'élaboration symbolique des horizons de sens de la *Stiftung* : un après coup qui doit rendre compte, de façon phénoménologique, de l'action *posthume* (cf. NPP, 105) de la « scène traumatique originaire ». Notons enfin, avant de reprendre la question du fantasme « originaire », que l'inconscient, dans ce cas (l'impossibilité de devenir conscient, cf. NPP, 110), signifie énigmatiquement le maintien des *phantasiai* primitives dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, mais sous la forme

hachée, découpée, recomposée par le processus primaire, des significativités évaporées pour leur part au *Phantomleib*. Autrement dit, les *phantasiai* primitives ne peuvent, dans la cure cathartique, surgir à la conscience, c'est-à-dire dans ce qui, à travers ses *Stiftungen* successives (qui sont à comprendre, cette fois, à la manière de Husserl), constitue le *tissu* de ses possibilités propres, mises en place dans son Histoire transcendantale, que travesties et transposées, par le processus primaire, en imaginations et en souvenirs (présentifications) eux-mêmes enchevêtrés au fil des enchevêtrements associatifs de ce que Freud nommait si bien leurs « arbres généalogiques ». Mais dans la mesure où ces présentifications comportent en elles-mêmes une part irréductible de fiction qui est la trace de la transposition architectonique de la *phantasia* dans l'imagination, et qui, par là, porte à son tour à « atmosphériser » le *Phantasieleib* en *Phantomleib* ayant sa « quasi-vie » (imaginaire), le travail de la cure ne peut se réduire à cette « mise en imagination » (avec chaque fois leur présent intentionnel), et doit se poursuivre par la *mise en sens* (de langage) dans la *Leiblichkeit* de ce qui « pointe » seulement « son nez » à travers le processus primaire – c'est-à-dire par la mise en œuvre de la *phantasia* et du *Phantasieleib*, mise en œuvre seulement possible par celle de la *Leiblichkeit* (et de la *Phantasieleiblichkeit*) du thérapeute, par là pour ainsi dire « réparateur » de la *Spaltung*.

Freud est revenu en 1908 sur la question des « fantasmes » hystériques (*hysterische Phantasien*) dans un article intitulé : *Sur les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité* (NPP, 149-155). Il y écrit notamment (nous traduirons ici *Phantasie* par imagination) : « Toutes les attaques hystériques que j'ai pu jusqu'à présent étudier se sont révélées être *l'irruption involontaire* (nous soulignons) de rêves diurnes. En effet l'observation ne laisse aucun doute sur le fait qu'on trouve de telles imaginations (*Phantasien*) aussi bien sous forme inconsciente que consciente et que ces dernières, sitôt devenues inconscientes, peuvent aussi devenir pathogènes, c'est-à-dire s'exprimer en symptômes et en attaques. » (NPP, 150) Et : « Les imaginations inconscientes ou bien ont *de tout temps été inconscientes* (nous soulignons), ont été formées dans l'inconscient, ou bien, ce qui est le cas le plus fréquent, elles furent autrefois des imaginations conscientes, des rêves diurnes et [...] sont tombées dans l'inconscient du fait du "refoulement". En ce cas, ou leur contenu est resté le même, ou il a subi des modifications de sorte que l'imagination qui est maintenant inconsciente est un rejeton de l'ancienne imagination consciente. L'imagination inconsciente, donc, a une importante relation avec la vie sexuelle de la personne [...] » (NPP, 150-151). Dès lors, « les symptômes hystériques ne sont rien d'autre que les imaginations inconscientes trouvant par leur "conversion" une forme figurée (scil. somatique)... » (NPP, 151) Enfin, ce qui rappelle la mise en œuvre du processus primaire (et Freud se réfère en note aux relations entre les pensées latentes du rêve et les éléments du contenu manifeste), « la relation des imaginations aux symptômes n'est pas simple mais multiple et compliquée (NPP, 152)

De cela, nous pouvons voir plus nettement, du point de vue phénoménologique : 1) que ce que Freud désigne par *Phantasien* inconscientes ne consiste en rien d'autre qu'en des *phantasiai*, qui ont été, à l'origine, ou sont actuellement absorbées ou enfouies par la *Leibhaftigkeit* en son impressionnabilité affective

retirée au pseudo-primordial, et qui n'ont pas été ou ne sont pas transposées architectoniquement, de façon congruente à ce qui fait le tissu transcendantalement historique de la conscience normale (avec ses sens intentionnels sédimentés), en *présentifications d'objets imaginaires ou d'objets de souvenirs*; 2) corrélativement, que les *Phantasien* conscientes ne sont rien d'autre, précisément, que ces mêmes *phantasiai* transposées architectoniquement de cette manière en imaginations, en objets imaginaires et/ou en objets de souvenirs, pourvues, tout au moins, d'une ou de plusieurs significativités *intentionnelles*; en outre, que ces représentations de l'imagination, n'étant pas fixes, mais seulement présentifiées dans un présent vivant aussitôt en fuite en rétentions et rétentions de rétentions, elles peuvent s'évanouir aussitôt en tant que «figurations d'objets» (*Darstellungen*), pour ne garder, dans la (quasi-) positionnalité fictive de l'«image», que les intentionnalités (significativités) «à vide» (de toute figuration intuitive), mais dans la «vie hypnoïde» du *Phantomleib*, distincte, par la *Spaltung*, de l'impressionnabilité en sécession (non «vécue», mais subie) de la *Leibhaftigkeit* en ses «affects». Dans cette *Spaltung* du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit* (où le *Phantomleib* est l'effet de la transposition architectonique du *Phantasieleib*), la «mise en scène» (le fantasme au sens psychanalytique) par l'imagination est perdue, et il n'y a plus de «point d'accroc» possible de la présentification des *phantasiai* dans l'une ou l'autre variante de la mise en scène. Pour nous, contrairement à ce que semble penser Freud, il s'agit là plutôt d'un effet que d'une cause («pathogène») de la *Spaltung*, et la notion de «refoulement», qui n'a de sens que pour un «sujet» supposé actif, donc à tout le moins pour un soi qui se déclare comme *daimon* (nous y reviendrons), doit être remplacée par celle d'«attraction» des *phantasiai* dans la *Leibhaftigkeit* en sécession dont la prégnance (traumatique) est seule à même de «travailler» à la *Spaltung* de la *Leibhaftigkeit* et de la *Leiblichkeit*, et par là, à la transposition architectonique du *Phantasieleib* en *Phantomleib* «atmosphérisé». Si le «sujet refoule», comme le pense Freud, c'est précisément, dans la part d'activité qui lui reste, *pour contrer la menace ou la crainte de l'effondrement* de la *Leiblichkeit* dans la *Leibhaftigkeit* (et le pseudo-primordial) en sécession, et la menace ou la crainte corrélative de l'«atmosphérisation» de la *phantasia* du *Phantasieleib* dans la fiction qui serait totale d'un *Phantomleib* entièrement illocalisé et faisant perdre au sujet son ancrage dans un *Leib* (son identité). Si la *Leibhaftigkeit* en sécession peut être, en fait, assimilée, à tout le moins, au *noyau de l'inconscient*, la «chute» dans l'inconscient ne paraît donc qu'illusoirement due au refoulement, car elle est *strictement indépendante* de la part active du «sujet» – et c'est cela, précisément, qui fait l'originalité et l'immense intérêt anthropologique des «pathologies psychiques»: leur caractère, pour parler franc, à tous égards *involontaire*. Comme l'a souligné Binswanger (qui retombera cependant, via Heidegger, sur la même difficulté), l'une des erreurs théoriques majeures de Freud a été, à l'origine, de penser que l'inconscient était lui-même un «sujet» non seulement pourvu d'intentionnalité, mais encore, en un sens proche de celui d'*intentio*, de «finalité» – de celle-là même dont le «sujet» conscient aurait à se défendre. Pour nous, par conséquent, et toujours contrairement à ce que semble penser Freud, ici, dans ce contexte, c'est la *phantasia* qui est irréductiblement la

plus originaire, et les représentations de la mise en scène *ne* peuvent être instituées *que* sur sa base : c'est donc seulement la remise en jeu du sens qui peut éventuellement modifier la mise en scène par la reprise du sens ou de l'amorce de sens à travers les *phantasiai* qui sont par là « sollicitées » *malgré* telle ou telle « attaque traumatique », étant entendu que nous ne discutons pas, en tant que phénoménologues, le fait que ce sens ou amorce de sens a principalement à voir avec la sexualité, sinon pour dire que celle-ci doit être prise avec les *significativités instituées* mises aussi en jeu dans la *Stiftung* de l'interfacticité du désir. Enfin, toujours du point de vue phénoménologique, les symptômes hystériques sont à la fois l'empreinte *figurée*, mais « en négatif », de la « vie imaginaire » des intentionnalités de significativités « à vide » (non figuratives) dans le *Phantomleib*, et la fixation, par le biais de l'impressionnabilité affective de la *Leibhaftigkeit* en sécession, mais sur et dans le *Leibkörper*, d'*habitus kinesthésiques* (positifs ou négatifs) originairement *acquis* dans la coalescence originaire et individuante (l'individuation n'y étant pas nécessairement accomplie jusqu'au bout) de la *Leibhaftigkeit* et de la *Leiblichkeit*, mais coupée (*gespalten*) de leurs sens ou amorces de sens sédimentés par la prégnance attractive devenue traumatique de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Le symptôme somatique est toujours lié à un « affect » (et à une « impression »), mais il n'est « vécu », précisément, que dans une souffrance *aveugle*, c'est-à-dire aveugle (plus ou moins) au sens et à la significativité. C'est par là seulement, sans doute, que peut se comprendre, du point de vue phénoménologique, la fixation *déterminée* des symptômes. Nous sommes déjà moins démunis devant la difficulté phénoménologique de comprendre en quoi peut avoir lieu ici quelque chose *comme* une « *Stiftung* » – en l'occurrence celle de l'hystérie. En tout cas, dans son traitement, il faudra faire entrer en ligne de compte, tant pour la formation des symptômes que pour le « réveil » des *phantasiai*, le processus primaire, comme sorte de « filtre déformant » qui *fixe* sans cependant *stiften*, instituer, puisqu'il n'y a pas, dans cette fixation, d'*horizons* symboliques *de sens*. Nous comprenons par là qu'il faut désormais abandonner le terme de *Stiftung*, même avec des guillemets phénoménologiques, et parler plutôt de *fixation*.

Freud en vient à ce point précis dans un article de 1909 intitulé *Considérations générales sur l'attaque hystérique* (NPP, 161-165). Il écrit en effet : « les attaques hystériques ne sont rien d'autre que des imaginations traduites dans le langage moteur, projetées sur la motilité, figurées sur le mode de la pantomime. Imaginations inconscientes, certes, mais par ailleurs de la même espèce que celles qu'on peut saisir immédiatement dans les rêveries diurnes, ou développer par interprétation dans les rêves nocturnes. » (NPP, 161) « Généralement, la figuration pantomimique de l'imagination a subi [...] des déformations tout à fait analogues à la figuration hallucinatoire dans le rêve. » (*Ibid.*) Et tout d'abord, « ce qui rend l'attaque incompréhensible, c'est qu'elle donne une figuration simultanée à plusieurs imaginations dans le même matériel, autrement dit qu'elle procède à une *condensation*. » (*Ibid.*) Ensuite, c'est le fait que « la malade entreprend d'exécuter les faits et gestes des deux personnes intervenant dans l'imagination, autrement dit qu'elle se livre à une *identification multiple*. « (NPP, 162) Enfin, il y a, comme dans le rêve, le renversement d'un élément dans son contraire (cf. *ibid.*), sur lequel

nous n'insisterons pas, pas plus que sur la « théorisation » que Freud propose aux points B, C et D de son article.

Ce qui est ici remarquable, c'est que, pour comprendre la formation des symptômes, Freud *place le processus primaire* (dans le rêve, il est en œuvre au sein de la formation des figurations [*Darstellungen*] hallucinatoires, c'est-à-dire intuitives, tout ancrage du *Leib* dans un *Leibkörper* ayant été mis hors circuit) *dans la transposition* des *phantasiai* en figurations *pantomimiques* ayant lieu dans et sur le *Leibkörper*, comme si, dans nos termes, celui-ci « imitait » le *Leibkörper* d'un autrui qui est cependant *absent* de la structure même du fantasme – puisque celui-ci stricto sensu n'est, dans le pseudo-primordial du *Phantomleib*, qu'une structure intersubjective de significativité sans autrui. Ou comme si le sens manquant d'autrui, qui marque les intentionnalités « à vide » dérobées au *Phantomleib*, n'avait d'autre « expression » (figuration) possible que des habitus kinesthésiques marqués de *Leibhaftigkeit* en sécession et par là dépourvus au moins pour une part de *Leiblichkeit*, et ce dans la stricte mesure corrélative où il y manque aussi la *Leiblichkeit* d'autrui. Ou encore, comme si ces sens ou ces amorces de sens manquants, ne pouvant être « rejoints » par la *phantasia*, c'est-à-dire par une *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, ne pouvaient par la *Spaltung* de la *Leiblichkeit* (du *Leib* et du *Phantasieleib*) et de la *Leihaftigkeit*, et de là, par la *Spaltung* corrélative du *Leibkörper* et du *Phantomleib*, que se fixer et pour longtemps, en habitus kinesthésiques (positifs et/ou négatifs) du *Leibkörper*, sous forme de « lacunes de *Leiblichkeit* »[9], de kystes de *Körperlichkeit*, dans une *pantomime* qui, selon Freud, constitue le tableau des symptômes hystériques. Celui-ci est bien *l'empreinte en négatif* de la « vie » imaginaire et sans objets figurés au *Phantomleib*, mais empreinte, on le voit, par surcroît *déformée par le processus primaire*, c'est-à-dire essentiellement par les condensations et déplacements. La « traduction » dans les symptômes n'est jamais directe, et de même, leur analyse, pour remonter aux *phantasiai* du *Phantasieleib*, c'est-à-dire à ce qui a été « attiré » dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, ne pourra jamais l'être : leur analyse, c'est-à-dire aussi leur « éveil » dans le champ propre des possibilités en réseaux de la conscience normale, est si extraordinairement complexe qu'elle en devient infinie, comme Freud le reconnaîtra plus tard.

Nous disposons désormais de tous les éléments nécessaires à un traitement proprement phénoménologique des questions posées par l'hystérie. À la première de ces questions, nous avons déjà répondu : l'hystérie ne procède pas proprement d'une *Stiftung* que l'analyse, pour ainsi dire, aurait pour objet de « déconstruire ». Ce qu'on peut cependant dire à travers ce que l'hystérie nous a montré, c'est que, dans la mesure même où la *Stiftung* interfacticielle – d'abord dans la relation du nourrisson à la mère – n'est pas aussitôt et pour toujours celle d'une « harmonie préétablie » et sans faille, dans la mesure donc où il y a toujours immanquablement des « mésententes » (risques d'effondrement) dans les rapports inter-humains, où autrui peut toujours faire excès ou défaut, et le fait d'ailleurs très souvent, il ne faut

---

9. Ce que nous nommions « lacunes en phénoménalité » dans notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1988.

pas non plus concevoir comme une « version » parallèle à la *Stiftung* interfacticielle la *fixation* du fantasme comme structure intersubjective de significativité sans autrui. Car il faut être attentif à tout ce que ce mouvement de fixation, qui passe au filtre du processus primaire, a de complexe. Son premier « moment », pour ainsi dire (il est analytique), vient de ce que, sur fond de la coalescence originaire (primordiale) de la *Leibhaftigkeit* et de la *Leiblichkeit*, des sens ou amorces de sens, mis en jeu dans la *phantasia* dans la rencontre interfacticielle effective, peuvent à ce point être « surchargés » d'impressionnabilité par l'*excès* affectif traumatique qu'ils s'en trouvent enfouis par attraction dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, ou à tout le moins être en instance d'être « vécus » comme menaces d'effondrement de la *Leiblichkeit* dans cette *Leibhaftigkeit*, et demeurer en suspens comme tels dans la « vie », si obscure et aveugle soit-elle par ailleurs, de la conscience. La question soulevée par Freud avec son acribie coutumière est que ces sens ou amorces de sens « traumatisants » sont multiples et que, pour ainsi dire, ils jouent pour eux-mêmes leur propre jeu – ce dont nous pouvons pour notre part rendre compte, du point de vue phénoménologique, par tout ce que nous avons déployé dans notre Ve *Méditation phénoménologique* comme phénoménologie du langage : tant que ces sens et amorces de sens restent « surchargés » d'impressionnabilité affective, mais encore en suspens comme portant *le risque* du traumatisme sans être pour autant traumatiques. Le second « moment » du même mouvement est donc celui où tel ou tel complexe de sens et d'amorces de sens encore en suspens se voit *complètement* absorbé ou enfoui dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, comme « impression » (traumatique) dérobée au vécu. C'est le « moment » où ce complexe se fixe ou se fige en fantasme, *non figuratif* car c'est seulement une *structure* de significativités sans autrui où se placent et se découpent des intentionnalités « à vide » (d'objets imaginés et intuitifs), et dont le « sujet » n'est bien évidemment plus le *Phantasieleib* mais pour ainsi dire (nous y reviendrons) le *Phantomleib*. C'est là le terme médiateur nécessaire pour que, éventuellement, par le travail de recherche de ces sens ou amorces de sens dérobés, la *phantasia* se remette en action (par le biais de sa remise en action dans la *Leiblichkeit* de la rencontre interfacticielle thérapeutique), mais tout d'abord pour se manquer dans sa transposition immédiate en imagination (ou en *Einfälle* de l'imagination), avec la dimension fictive du *Phantomleib*, mais à tout le moins devenue consciente, et constituant par là le support pour la poursuite du travail parti à la quête des sens et amorces de sens qui ont été attirés par le complexe traumatique.

Parler d'une *Stiftung* du fantasme aurait cela de paradoxal qu'elle le serait à la fois d'habitus *actuellement* fixés comme symptômes sur le *Leibkörper*, et d'habitus dont le sens ou les sens sédimentés correspondants seraient *dérobés*. Il s'agit donc là d'une impossibilité, et d'une impossibilité architectonique. Là où, cependant, il s'agit bien de *Stiftung*, c'est quand il s'agit du *Phantomleib*, effet de la transposition architectonique du *Phantasieleib*, coextensive de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*, et du *pseudo-primordial*, effet de la transposition du primordial comme inscrit dans l'interfacticité transcendantale en tant que base, mais où l'interfacticité se trouve elle-même transposée, non pas en interfacticité transcendantale actuelle (co-existence), mais au registre de tous les

fantasmes *possibles* comme *structures* de significativité *sans autrui*, à l'intérieur desquelles se découpent et se distribuent les imaginations de significativités fictives possibles. Comme toute *Stiftung*, cette *Stiftung* est, dans sa généralité, *Stiftung* d'un registre architectonique de *multiples possibilités factuelles*, structuralement en rapport, et fait de l'hystérie, et plus particulièrement de l'hystérie de conversion un *cas de figure*. Bien d'autres cas de figure sont, on le sait, possibles, en particulier, nous y viendrons, la perversion qui est tout à l'inverse, pour ainsi dire à l'autre pôle de ce groupe de pathologies qui ne relève pas encore des psychoses.

Dans sa généralité, cette *Stiftung* est celle de la *Spaltung* comme telle entre d'une part une « vie » fictive (où peut encore demeurer secrètement tapi quelque chose comme une aperception immédiate de la conscience, mais comme *possibilité* toujours *fugitive* et *instantanée*) prise au *Phantomleib*, et d'autre part le *pseudo-primordial* d'une *Leibhaftigkeit* retirée en soi. Cette « vie » n'est pas, principiellement, une « vie » dans le présent, ni encore moins une « vie » dans la présence (du sens), mais une « vie » dérobée dans la fictivité de « présents » intentionnels de significativités pouvant être vides de toute figuration et découpées selon les structures du fantasme « inconscient ». Ce n'est que dans la rêverie éveillée non déjà transposée en « état hypnoïde » que l'on peut, comme Husserl, en entreprendre l'analyse phénoménologique : le *Phantasieleib* n'y est pas déjà transposé en *Phantomleib*, par où l'on voit bien, au demeurant, que celui-ci exerce un effet de *capture* (le *Hineinphantasieren* y devient pour ainsi dire tellement « *hinein* » qu'il n'y a plus de dehors, qu'on se trouve dès lors dissout *dans le Phantomleib* illocalisé et « atmosphérique »).

Or qu'est-ce qui, en dehors de toute théorie psychologique, peut à son tour, sur la base phénoménologique de cette *Stiftung* de la *Spaltung*, « déterminer », ou plutôt « fixer » l'hystérie comme cas de figure ? Celle-ci ne peut elle-même être l'objet d'une *Stiftung*, comme nous venons de le comprendre. Rappelons que cette question ne se pose que parce que dans l'hystérie les habitus comme fixés aux symptômes semblent disposer à leur gré du *Leibkörper* en y marquant des kystes de *Körperlichkeit*, et cela, au fil de situations qui, à l'insu de la conscience normale du « sujet », les réactivent sans pour autant réactiver des horizons de sens correspondants pour une élaboration symbolique, contrairement au cas général de la *Stiftung* symbolique.

Il est une autre manière de caractériser la *Spaltung* du « sujet », de la *Leibhaftigkeit* et du *Phantomleib*, qui permet de mieux comprendre la situation, et d'y intégrer, par surcroît, la mise en action du processus primaire. Il suffit pour cela de considérer ce qui, au fond, distingue ce que nous avons appelé jusqu'ici la conscience normale de l'inconscient. La première, comme l'a bien vu et décrit Husserl, est celle qui résulte de la *Stiftung* intersubjective, c'est-à-dire de la rencontre du *Leib* comme ici absolu avec un autre *Leib* comme ici absolu, et où s'institue la relation que nous avons décrite entre le *Leibkörper* d'autrui et mon *Leibkörper* : c'est à ce registre que s'effectuent la plupart des *Stiftungen* culturelles (symboliques) et ce, par acquisitions successives, au fil de ce qui constitue l'Histoire *transcendantale* de la conscience, c'est-à-dire aussi ce que Husserl

appelait l'«ego concret». Cette histoire (ou genèse) est donc immédiatement «intersubjective» (ou collective), et, au fil de son déroulement complexe, s'édifie une réseau de significativités et d'habitus qui présente une sorte de cohésion (bien plus large que la cohérence «rationnelle» ou «logique»), en laquelle, au gré de ses réflexions, des histoires qu'on lui raconte et des histoires qu'il se raconte (celles-ci fussent-elles vraies ou fausses, voire, comme le plus souvent, les deux), le «sujet» trouve sa place dans la communauté intersubjective, s'y situe comme un certain parcours génétique et historique qui lui est propre, se «représente» ce que les psychologues nomment son «identité psychique», cela même où, chaque fois qu'il y réfléchit, il «se reconnaît» ou «ne se reconnaît pas». Étrange mixte, si l'on sait que cette «identité», qui est celle d'un ipse concret, ne peut entièrement se subsumer par une ou des histoires, mais procède aussi d'une *singularité*, elle-même *instituée* dans l'Histoire transcendantale du «sujet» (qui ne relève pas des histoires en récits, si l'on veut, des *mythoi* qui le concernent), inscrite dans la communauté, et dont ce est pas ici notre objet de l'interroger dans ses détails. Toujours est-il que, dans cette Histoire, qui relève de l'historicité *symbolique* du «sujet», se constitue un réseau symbolique de significations et de significativités qui, dans la mesure où elles ne sont pas toutes actualisées à chaque moment de la vie du «sujet», demeurent pour la plupart à l'état implicite ou potentiel de ce que Husserl nommait *Vermöglichkeiten*. Autrement dit, ce réseau symbolique, qui constitue le tissu de sens à l'intérieur duquel le «sujet» se «reconnaît», est un tissu de *possibilités* qui, même si elles se distribuent à différents registres architectoniques, sont en principe «disponibles» pour peu que le «sujet» effectue, mais «à l'aveugle» parce que chaque fois de manière auto-transparente, la transposition architectonique qui fait passer, par la *Nachstiftung* de la *Stiftung*, d'un registre à un autre, et est même éventuellement capable, dans la mesure où la transposition remet chaque fois en jeu les indéterminités proprement phénoménologiques, d'élaborer ou de réélaborer le registre ouvert par telle *Stiftung*, voire même cette *Stiftung* elle-même.

Or, cette remise en jeu des indéterminités phénoménologiques dans la répétition de telle ou telle transposition architectonique n'est à son tour possible que parce qu'il n'y a pas, dans ce cadre, de registre architectonique qui ne soit transpassible à sa base phénoménologique pour lui transpossible, cette transpassibilité étant ce qui permet au «sujet» de circuler «librement», selon les occasions, ou plutôt selon les rencontres qui sont toujours plus ou moins, de par leur sens même, rencontres «intersubjectives» (culturelles), d'un registre architectonique à l'autre, donc d'une *Stiftung* à l'autre – la première *Stiftung*, du point de vue de la genèse ou de l'Histoire transcendantale, étant précisément celle d'autrui, avec sa *Leiblichkeit* (la première «hominisation» est celle du nourrisson par les soins qui lui apporte la mère).

De ce point de vue, la rencontre «manquée» qui, rappelons-le, ne peut se produire qu'au registre *déjà institué* de la *Stiftung* d'autrui, semble avoir pour effet une telle *rupture de transpassibilité* que la *Leibhaftigkeit* originairement attachée à la *Leiblichkeit* se referme, entre en sécession par rapport à la *Leiblichkeit* en ses *phantasiai*, et que, par suite, le primordial, toujours déjà, nous l'avons vu, interfacticiel, c'est-à-dire susceptible de se rencontrer *dans* un *autre* primordial,

« implose » en pseudo-primordial, avec cela que, corrélativement, le *Phantasieleib* s'«atmosphérise», au moins partiellement, dans le *Phantomleib*. Telle est pour nous, au moins dans un premier temps, l'interprétation phénoménologique de la *Spaltung* du « sujet », *Spaltung* qui se rencontre aussi, ailleurs, jusque dans les psychoses, mais qui s'en différencie par le fait qu'ici elle est *partielle*, alors que dans les psychoses, elle est tendanciellement *totale*. Et en effet, si nous revenons au cas de l'hystérie, et en suivant au moins pour une part la théorie de Freud, la rencontre « manquée » a lieu au registre de ce que celui-ci désigne comme la sexualité, c'est-à-dire plus généralement au registre de ce qui, à l'intérieur du registre ouvert par la *Stiftung* intersubjective, s'est institué comme le désir (toujours, rappelons-le, désir de l'autre), et s'investit dans les « passions » (*pathè*) susceptibles de s'échanger dans la rencontre. Il se fait que, dans la rencontre « manquée », ce désir ou ces désirs (si l'on pense à ce que Freud nommait les « pulsions partielles ») ne trouvent pas, en l'autre (la mère), la *Leiblichkeit* qui leur permettrait de s'échanger, soit que les désirs de la mère (« émanant » d'elle) soient tellement « forts » qu'ils tendent à réabsorber le « sujet » (l'enfant) dans sa pseudo-primordialité, tendant corrélativement à faire de celui-ci un *Körper* à incorporer (mère « possessive » et « dévorante »), soit que ces mêmes désirs soient tellement « faibles » qu'ils tendent à détacher le « sujet » de la relation intersubjective, à le laisser choir comme un *Körper* ; dans les deux cas, quoique de manière différente, le « sujet » tend à « se reprendre » dans la pseudo-primordialité (la *Leibhaftigkeit* souffrante retirée en soi et absorbant toute *Leiblichkeit*) corrélative du *Phantomleib*, c'est-à-dire aussi dans les imaginations où se transposent en s'y figeant les *phantasiai* du *Phantasieleib*, plus précisément dans des intentionnalités à vide soutenues par les désirs et structurées par les structures intersubjectives de significativité sans autrui (les fantasmes).

Ce qu'il nous faut donc saisir, c'est ce paradoxe que si les habitus kinesthésiques fixés en symptômes dans l'hystérie ne sont précisément pas « disponibles » dans le champ des possibles d'une ipséité qui « se reconnaît », s'ils relèvent d'une sorte de « démon » ou d'apparence de « seconde conscience » en rupture de transpassibilité par rapport à elle – mais rupture partielle ou relative, comme l'atteste au reste la persistance potentielle d'une aperception (transcendantale) immédiate « tapie dans un coin » –, les habitus fixés au symptômes restent cependant susceptibles d'être « désamorcés » par la remise en action, dans la cure cathartique, sous hypnose ou quasi-hypnose, des sens ou amorces de sens qu'ils cachent *en même temps que* les « affects » (et les « impressions ») enfouis dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Si donc, comme nous le soutenons, l'on peut parler de la *Stiftung* du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit* refermée en *pseudo-primordial*, il faut préciser que cette *Stiftung* a pour effet caractéristique d'ancrer autrement le « sujet » dans sa singularité, dans la mesure où, même si elle a lieu sur la base phénoménologique de la *Stiftung* interfacticielle, elle n'est jamais ouverte que sur un autrui *absent*, et de là, par choc en retour, *sur un « ipse » aveugle parce qu'il lui manque sa « reconnaissance »*. Cette situation serait définitive (quasi-psychotique) si ne jouaient les « associations », c'est-à-dire le filtre du processus primaire, dans la transposition architectonique, corrélative de cette *Stiftung*, du primordial dans le

pseudo-primordial, et du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib*. En d'autres termes, nous ne pourrions même pas parler de l'«inconscient» sans contradiction manifeste si celui-ci procédait d'une radicale perte de contact ou d'une radicale rupture, et si ce n'était pas, non certes lui-même en tant que tel (là-dessus, Freud n'a jamais fait autre chose que des «théories»), mais *son éveil* ou *son réveil*, par le processus primaire, qui demeurait *quand même* transpassible à la conscience[10]. La fixation du fantasme, avec l'affect qui le caractérise, ses habitus kinesthésiques et ses amorces de sens sédimentées, s'effectue en effet dans ce «premier moment» (analytique) où ces amorces de sens (en *phantasia*) et ces habitus sont «surchargés» par l'«impression» et l'affect en excès de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et absorbés par attraction dans ses plis et replis, c'est-à-dire «avant» (d'un «avant» transcendantal) que n'intervienne, comme «second moment», la *Stiftung* de l'imagination, cette dernière étant cependant à son tour dérobée comme «pouvoir de figuration» par la «puissance fictionnante» du *Phantomleib* qui n'en laisse, mais «divisés» (*gespalten*), que des intentionnalités vides de figuration et des symptômes fixés sur et dans le *Leibkörper*, où l'«affect» (l'impression») est lui-même caché par la souffrance aveugle du symptôme. C'est à proprement parler dans ce «second moment» qu'intervient le processus primaire quand, par «bouffées» d'*Einfälle*, telles ou telles intentionnalités viennent à se remplir de figurations d'objets imaginés, et ce, parce qu'il reste malgré tout de la transpassibilité dans la *Spaltung*, parce que le *Phantomleib* n'est pas tout à fait détaché de la *Leibhaftigkeit* du *Leibkörper*, ou parce que l'imagination peut encore imaginer *quelque chose* sur la base (transpassible) de la *phantasia*, réamorçant par là, à travers les fragments découpés et structurés par le processus primaire, telle ou telle amorce de sens, cependant encore dissimulée par ces figurations imaginatives – le rôle du thérapeute revient à aider le «sujet» à les «recharger» de *Leiblichkeit*, à le délivrer de l'«ensorcellement» par la *Leibhaftigkeit* et le *Phantomleib*, à éveiller ou à réveiller à la fois les affects et les amorces de sens de leur structuration aveugle en fantasme. En ce sens, le processus primaire ne vient que de la transposition architectonique dans cette *Stiftung* complexe dont nous dé-composons les deux «moments», de ce que nous avons nommé, dans nos *Méditations*, les «synthèses passives de second degré» dans les «synthèses passives de premier degré». C'est en ce sens aussi que tant l'imagination figurative que les symptômes «font flèche de tout bois» et paraissent au moins dans une relative contingence, quoique à l'intérieur de la même structure. Par là enfin se comprend que ce qui est plus ou moins et malgré tout figuré en «éclats» à travers le processus primaire n'est pas l'«impression» traumatique originaire comme telle, définitivement enfouie dans les plis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, mais sa «refiguration» toujours déjà transposée dans l'imagination, autour de ce qui demeure en tant que sens ou amorces de sens, éveillés ou réveillés, eux-mêmes par fragments plus ou moins cohérents d'un langage (phénoménologique) «non écrit» parce que non temporalisé. Pour peu que la cure cathartique engage cet «éveil» ou ce «réveil» à la

---

10. Cf. *Phénoménologie en esquisses op. cit.*, ce que nous avons ébauché quant au processus primaire dans le rêve.

réflexivité de la conscience, l'«impression» («affect») traumatique redevient transpossible, et par le travail de la cure, rentre, avec les sens et amorces de sens qui y sont condensés, dans le champ des possibilités de la conscience tout en modifiant ces dernières. Pour ainsi dire, de la sorte, le thérapeute, par sa *Leiblichkeit*, fait jouer une rencontre interfacticielle concrète et actuelle ayant lieu à la place de la rencontre interfacticielle « manquée », ce qui suppose de sa part, non seulement un « savoir » pratique, mais encore et peut-être surtout un talent de produire une *mimèsis* non-spéculaire, active, et du dedans, de l'autrui qui a fait défaut lors de la rencontre manquée – talent qui ne peut qu'aller de pair avec un *Phantasieleib* susceptible de « libérer » le *Phantasieleib* du patient de son atmosphérisation dans le *Phantomleib* et sa *Leibhaftigkeit* de son isolement corrélatif dans la pseudo-primordialité ; tout cela, par la remise en jeu du processus primaire comme manière de sur-coder et de surdéterminer symboliquement la *surdéterminabilité* des *phantasiai* dans leurs « associations » phénoménologiques au gré des synthèses passives de second degré, donc en rouvrant à leur indéterminité phénoménologique ce que les associations du processus primaire peuvent avoir elles-mêmes de « figé » dans les « synthèses passives de premier degré » (prises dans l'intrigue symbolique du trauma ou du fantasme).

Si donc l'hystérie s'inscrit comme cas de figure, dans le cadre d'une *Stiftung*, d'une part, celle-ci interdit *radicalement* de parler, comme Husserl, d'*Urstiftung*, même chez le « sujet » qui en serait pour ainsi dire le siège, d'autre part et corrélativement, elle est une espèce de fixation de la *Stiftung* d'un genre très particulier puisqu'elle a pour effet, énigmatique (mais c'est l'énigme de toutes les « pathologies psychiques ») de *dérober*, dans la *Spaltung*, quelque chose du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib* et de laisser là, dans le mouvement même où ses significativités sédimentées sont « enfouies » dans la *Leibhaftigkeit* en sécession puis dans les *symptômes*, les habitus kinesthésiques correspondants, comme autant de kystes de *Körperlichkeit* dans la *Leiblichkeit* du *Leibkörper* par ailleurs institué par la *Stiftung* intersubjective. Fixation des imaginations en des fantasmes, supposant la base phénoménologique des *phantasiai* du *Phantasieleib*, mais *Stiftung* d'un *Phantomleib* menant sa « quasi-vie » sur un autre registre, selon une *autre* « historicité » symbolique que celle de la conscience normale, dont l'Histoire transcendantale s'édifie toujours déjà, et depuis son origine dans la rencontre interfacticielle. Paradoxe, donc, cette fois, d'un solipsisme subi et imaginairement « vécu », car « vécu » dans un corps vivant fantôme, avec un « ipse » qui, dépourvu d'autrui, ne s'y reconnaît pas *comme tel*, qui est en quelque sorte *anonyme* parce qu'il est celui, non pas tant du « sujet » (qui s'y aperçoit tout de même immédiatement, de manière fugitive, « tapi dans un coin »), que celui de la « maladie » elle-même, laquelle ne cesse de « ruser » au gré de ses dissimulations et de ses déformations dans le processus primaire. Il nous faudra revenir sur le statut de l'aperception transcendantale immédiate dans ces cas étranges où, cependant, ce serait une illusion de penser que la pathologie « marche toute seule » comme un processus général, aveugle et inexorable – en termes concrets, si l'on peut dans différents cas, diagnostiquer l'hystérie, il n'y a jamais pour autant deux ou plusieurs cas rigoureusement identiques : la monotonie des cas de figure n'exclut pas

la singularité des cas chaque fois rencontrés, et nous retrouvons là l'énigme de la singularité de l'ipse humain.

b) La perversion

Tout ce que nous avons mis en évidence à propos de l'hystérie nous rendra plus aisée la compréhension de la *Stiftung*, sur un cas de figure non moins paradoxal, du *Phantomleib* et du *pseudo-primordial*, dans la perversion. Freud écrit en effet, en 1908, dans l'article déjà cité sur les fantasmes hystériques : « les fantasmes inconscients des hystériques correspondent pleinement, quant à leur contenu, aux situations de satisfaction que les pervers réalisent consciemment (scil. dans la mise en scène de fantasmes conscients, ou dans leur réalisation effective avec un ou des partenaires sexuels). » (NPP, 152) On connaît la formule devenue célèbre du premier des *Trois essais* de 1905 *sur la théorie de la sexualité* : « la névrose est pour ainsi dire *le négatif* de la perversion » (nous soulignons), et la note y afférente: « Les fantasmes clairement conscients des pervers – qui, dans des circonstances favorables, peuvent se transformer en comportements agencés –, les craintes délirantes des paranoïaques – qui sont projetées sur d'autres avec un sens hostile –, les fantasmes inconscients des hystériques – que l'on retrouve par la psychanalyse derrière leurs symptômes –, toutes ces formations coïncident par leur contenu jusqu'aux moindres détails. »

C'est dire qu'à l'inverse de ce qui se passe dans l'hystérie, dans la perversion, les fantasmes sont clairement *présentifiés* en *imaginations* – au travers, donc de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia* –, avec un ou des sens intentionnels qui mettent clairement en scène le désir sexuel et sa satisfaction. Deux (ou plusieurs) « partenaires », dont les rôles sont d'ailleurs interchangeables, sont mis en scène selon un scénario fixé de manière plus ou moins rigide (le rituel pervers), en toute conscience de son sens (la satisfaction du désir sexuel), mais avec cela que l'interversion des rôles, selon le scénario, fait de ces « partenaires » des « pseudo-partenaires », c'est-à-dire des représentations imaginaires d'autres qui ne sont pas des autrui, dans la mesure où leur manque ce qui en ferait proprement des autrui, à savoir l'ici absolu du *Leib* et de la *Leiblichkeit*. Il s'y agit donc, à l'opposé de ce qui se passe dans l'hystérie, de la présentification en imagination figurative de ce qui s'est condensé, dans le fantasme comme structure de significativités sans autrui, de sens et d'amorces de sens, autour de l'«impression » et de l'affect retirés dans les plis de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Ici, le *Phantomleib* et le *pseudo-primordial* sont clairement, c'est-à-dire consciemment mis en jeu, et c'est comme si ceux-ci y parvenaient à la *Darstellung* (la figuration) intuitive. Comme on l'a souvent dit, le pervers *sait* ce qu'il en est de son désir (exclusivement sexuel selon toute apparence), mais suivant une loi de son agencement (dans la mise en scène) qui s'impose à lui *sans qu'il en ait décidé*, et fermé à la contingence de ce qui serait une véritable rencontre. Ainsi fixé sur une sexualité ritualisée, le désir (désir de l'autre) est bien situé, et n'empêche pas, par ailleurs, la conscience de « mener sa vie » pour l'essentiel dépourvue de caractères érotiques. Cette fixation implique donc aussi une *Spaltung* entre l'«irrationalité » de la « loi » et de la mise en scène du désir (sexuel) et la « rationalité » du reste de la vie de la conscience. Il s'agit

donc de la même *Stiftung*, dans sa structure, que celle de l'hystérie puisqu'elle est *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, mais selon une autre variante, ou un autre cas de figure. En tant qu'elle divise tout à fait clairement la vie de la conscience, la perversion a conduit Freud à parler, à son propos, de « clivage » ou de « *Spaltung* du Moi » – mais nous n'entrerons pas ici dans les problèmes techniques que cela pose.

Essayons plutôt de comprendre « ce qui se passe » du point de vue phénoménologique. Alors que, dans l'hystérie, le *Phantomleib* et ses imaginations ne « vivaient » jamais, pour ainsi dire, qu'en négatif, dans l'état hypnoïde ou inconscient, sans figuration intuitive, ne laissant apparaître que des symptômes en apparence « immotivés » dans la conscience normale, dans la perversion, le *Phantomleib* et ses *imaginations* « vivent », pour ainsi dire, de façon positive, dans la présentification consciente d'objets imaginaires, figurés par l'imagination, sur la scène de ce que l'on entend couramment aujourd'hui par « fantasmes », avec cela que ceux-ci sont ouvertement sexuels. Et ce qui fait la « loi » quasi-immuable du désir pervers vient sans doute aussi de l'entrée en action du processus primaire dans la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination, car c'est là, précisément que l'intentionnalité du désir se donne figure, mais selon ce qui est cependant le « processus » aveugle du fantasme. Tout comme dans l'hystérie, c'est la rencontre intersubjective manquée qui, sur la base de la *Stiftung* intersubjective, conduit à la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Mais contrairement à ce qui se passe dans l'hystérie, la fixation perverse emprunte en quelque sorte le détour complet de la *Stiftung* de l'imagination, et, dans « l'imaginaire », donne, par le fantasme « conscient », figure *intuitive* au *Phantomleib* et au pseudo-primordial : le fantasme est explicitement « construction » dans l'imagination, ancrée quelque part au *Leibkörper* qui en ressent dans sa *Leibhaftigkeit* les affects et les motions kinesthésiques de désir, c'est-à-dire sans que se produise, dans le désancrage du *Phantomleib* par rapport au *Leibkörper*, l'hallucination. Bien au contraire, dans la plupart des cas, le pervers est conduit, pour la réalisation de son désir, à mettre systématiquement en œuvre son désir et son fantasme *dans le réel perceptif*, même si celui-ci, nous allons le voir, en est profondément transformé, passé au filtre de la structure du fantasme, et donc déjà très différent du réel perceptif neutre – au point qu'on peut également parler d'une *Spaltung* à son propos. Cela signifie que le *Phantomleib*, d'une certaine manière, « vit » et « se ressent » *leibhaftig* dans le *Leibkörper* – le sien et celui du (ou des) « partenaire(s) –, et ce, pourrait-on dire en référence à la psychanalyse, par « investissement phallique », c'est-à-dire pour nous tout d'abord par une sorte d'objectivation médiatisant la présentification en imagination. Par là, il est vrai, le *Leib* et le primordial, l'ici absolu, tant de l'autre que du moi, sont éclipsés ou occultés, puisqu'il n'y a plus, dans la mise en scène perverse, que des *corps*, animés par le désir qui soustend le fantasme – ce désir, comme désir de l'autre, étant sexuel dans la mesure même où ce que l'autre désire est censé être le *phallus par là institué* comme « signifiant » du désir, et où, corrélativement, ce que le moi désire en l'autre est pareillement le phallus, fût-il évanescent, fuyant ou instable, la finalité du fantasme étant précisément, à travers la diversité et la complexité de ses cas de figure, de l'y trouver envers et contre tout.

En d'autres termes, le *Leibköper*, celui du moi et celui de l'autre ne « vivent », dans ce cas, que « transis » par les imaginations figuratives présentifiées du *Phantomleib*, « marqués » symboliquement par elles en tant qu'elles entrent précisément dans des structures intersubjectives de significativité *sans autrui*. Là, donc, le *Leibkörper* de l'autre n'est pas le *Leibkörper* d'autrui, mais un « objet » destiné à la satisfaction du désir, et, par contre-coup, le *Leibkörper* du moi n'est pas celui du moi qui rencontre autrui, mais du moi qui ne fait que se rencontrer lui-même (solipsisme) au *Phantomleib* présentifié en objets imaginaires. C'est dire que, très paradoxalement, malgré sa fixation en imagination, le fantasme du pervers est « vivant » à sa manière, et témoigne de la vie du *Phantomleib* – raison de plus pour parler du *Phantomleib* et pas de *Phantomkörper* –, comme si celui-ci était le *Leib* lui-même et comme si le pseudo-primordial était le primordial lui-même, alors même que, dans cette pseudo-relation intersubjective, manque la « vie » d'autrui, et par là, celle du moi lui-même, c'est-à-dire celle du moi en tant qu'ici absolu s'apercevant dans l'autre ici absolu. En ce sens donc, on peut parler aussi d'un *solipsisme du pervers*, à condition de préciser que l'ipse qui s'y rencontre, s'il est certes singulier par la singularité (cependant partagée par bien d'autres cas de perversion) de la mise en scène de son désir, est un ipse partiellement *décalé* ou *désancré* de sa *Leiblichkeit* globale (ce que Freud nomme le clivage du moi) dans la mesure où celle-ci a pour une part d'elle-même « émigré » sans retour apparemment possible dans la *Leiblichkeit* du *Phantomleib*, et par la médiation de celle-ci et de la présentification de ses figurations intuitives d'objets imaginés, dans ce qui devient, sur et dans le *Leibkörper* du « sujet », la *Leiblichkeit* exclusive mais infigurable du phallus comme signifiant « vivant » du désir – le « reste » étant quasiment, nous l'avons dit, *Körper*, fait de chair et d'os. Il y a certes, là encore, une aperception immédiate de la conscience, car le pervers sait la singularité apparente de son désir, et sait explicitement que celle-ci ne concerne que sa sexualité, le reste, même s'il en est déformé, pouvant s'intégrer dans le cours plus ou moins normal de l'Histoire transcendantale se déroulant dans la communauté intersubjective.

Un cas de perversion, susceptible d'éclairer notre propos, et donc d'éclairer davantage la situation, est celui du fétichisme où précisément, à la limite, un « partenaire » n'est plus nécessaire. On connaît l'interprétation de Freud, condensée dans un article décisif de 1927[11], qui pèche cependant encore, à nos yeux, par une sorte d'excès de réalisme : le fétiche serait le substitut du phallus de la femme (de la mère) auquel aurait cru le petit enfant, et ce par déni (*Verleugnung*) de la perception de son absence. Notons déjà que « *verleugnen* » signifie renier, désavouer, ce qui, dans l'esprit freudien, est déjà plus précis que « dénier ». Soulignons ensuite le présupposé réaliste qu'il y a d'établir une égalité entre la perception de l'absence de pénis chez la femme et la « perception » de l'absence de phallus – comme si la « symbolisation » dans le phallus devait nécessairement avoir pour base « empirique » la perception du pénis-phallus. Cela nous conduit plutôt à admettre

---

11. *Le fétichisme*, repris en français dans le recueil *La vie sexuelle*, P.U.F, Bibl. de Psychanalyse, Paris, 1970, pp. 133-138.

qu'il y a, dans cette forme particulière de la perversion qu'est le fétichisme, sur le *Leibkörper* de la femme, mais « investi » ou « travesti » par le fantasme, « perception » *originaire* du *phallus* (qui n'est pas le pénis), c'est-à-dire sans la médiation d'un « déni » ou d'un « désaveu » de la perception de l'absence de pénis, laquelle perception n'a pas lieu d'être comme telle puisque, dans le même mouvement – et c'est cela qui fait précisément la sorte étrange de fixation du fétichisme –, le pénis n'est pas le phallus et la perception de l'absence de pénis n'est tout simplement *pas remarquée* ou réfléchie *dans sa significativité*. S'il est juste de dire, comme Freud, que le « choix » du fétiche, affecté d'une irréductible contingence, procède en fait du processus primaire – c'est-à-dire d'associations déjà symboliquement codées par l'institution phallique de quelque chose du *Leibkörper*, et chez le « sujet », le plus généralement masculin, il est vrai que c'est « son » pénis en tant que lieu d'excitation par sa capacité d'érection –, il faut lui opposer le fait que la « perception fétichiste » est bien celle que la femme (la mère) *a* (voir même, éventuellement et à l'extrême, *est*) le phallus, c'est-à-dire précisément, si l'on veut, un *phallus fantôme (en érection)*, présentifié, pour reprendre les termes de Husserl, en *Bildobjekt* dans le fétiche, mais auquel ne correspond aucun « objet réel », aucun *Bildsujet* dont le *Bildobjekt* serait la figuration intuitive (la *Darstellung*); et ce, dans la mesure, en quelque sorte, où cet « objet réel » n'est qu'une pure significativité (*Bedeutsamkeit*), celle du désir que précisément le désir désire pour s'assurer de soi. C'est par là que le phallus est aussitôt, comme tel, symbolique, qu'il est (tout au moins dans notre culture) cela où a lieu l'*institution symbolique du désir* (par là intimement liée au sexuel), et que sa figuration intuitive, par l'imagination, dans le fétiche, a originairement une dimension *fictive*, reliée au *Phantomleib*. Figurée intuitivement dans la présentification en imagination du fétiche, la « vie » du désir y est donc aussi une « quasi-vie en imagination », une « vie imaginaire », mais accrochée ici, précisément, à sa figuration. Autrement dit, ce qui distingue le pénis du phallus, c'est l'érection (le phallus est toujours en érection, contrairement au pénis), et en ce sens, la « perception fétichiste » du phallus sur le *Leibkörper* de la femme est la « perception » de quelque chose qui, sur ce dernier, *est actuellement ou potentiellement en érection*, et qui, par là, y « vit » comme le phallus fantôme d'un *Phantomleib* par là « atmosphérisé », mais susceptible, de son côté, par cette érection même, de « déclencher » l'érection (phallique) du pénis du sujet. Ou encore, c'est l'érection, certes fantomatique ou imminente, dans et pour le *Phantomleib* atmosphérisé tant du côté du « sujet fétichiste » que du côté de son « objet », qui fait le phallus de la femme (et non pas quelque mystérieuse sublimation ou substitution), et le désir qui anime le fantasme du « sujet » n'est rien d'autre que le désir du phallus. En d'autres termes, le désir, exclusivement rabattu dans la sphère sexuelle, ne s'éveille, dans l'érection, que par l'apparition, sur le *Leibkörper* de la femme, d'une érection, du témoin ou de la promesse d'une érection qui fait toute la teneur de significativité du phallus : le désir, par là, se désire en quelque sorte lui-même par l'érection (réelle, chez le « sujet »), entretenue par l'érection (fantôme sur le *Leibkörper* de la femme, mais d'une fantômaticité qui fait, pour le désir, toute la *Leiblichkeit*, dès lors *Phantomleiblichkeit*, de ce *Leibkörper* : manière de dire que le fétiche est le seul « vivant » sexuel du corps de

la femme, ce qui précisément peut faire horreur à la femme). Il faut encore préciser que cette érection phallique (présente, passée ou à venir) sur le *Leibkörper* de la femme demeure fantôme, fugace, évanescente, fluctuante, protéiforme et nomade: il s'agit tout d'abord d'une érection phallique en images fictives «vivant» précisément de l'instabilité de la fiction : elle n'existe comme posée que si elle n'existe pas en retournant dans la non positionnalité, et ainsi de suite, dans une sorte de balancement entre l'être et le non-être qui fait toute la *Leiblichkeit* de la fiction, cependant réduite ici à la pauvreté de telle ou telle figuration intuitive (phallique) : celle-ci ne «vit» que dans la répétition de *son* surgissement et de *son* évanouissement. Corrélativement, et dans le «même moment», c'est le processus primaire qui conduit à la *fixation* plus ou moins rigide du fétiche sur le *Körperleib* féminin, mais aussi, éventuellement, et comme à la limite, *sans lui*. Il s'agit, ici encore, mais autrement que dans l'hystérie, de la transposition architectonique de ce qui a été condensé, comme sens et amorces de sens (et donc aussi comme *phantasiai*), autour de telle ou telle «impression affective» (enfouie dans la *Leibhaftigkeit* en sécession), et ce, comme structure primitive du fantasme, dans l'une ou l'autre de ses figurations intuitives en imagination, par où le processus primaire apparaît bien aussi comme la transposition, structurée par la structure primitive du fantasme, des synthèses passives, phénoménologiques, «du second degré», en synthèses passives «de premier degré».

Que, par là, c'est-à-dire par l'institution phallique du désir dans le fantasme où une érection ne peut être suscitée que par une autre érection, la perception, qui ne peut avoir lieu, ou qui, si elle a lieu, est désavouée (*verleugnet*), du sexe féminin, ne le soit pas, en tout cas, du sexe féminin *comme sexe*, c'est l'une des conséquences de cette situation : l'autre sexe est exclu ou forclos du désir, même si les histoires qu'on raconte ou plus sûrement le savoir collectif le désignent effectivement comme sexe. Il y a bien, de la sorte, *Spaltung* du *Leib* qui peut malgré tout être mis en jeu dans la *Stiftung* intersubjective (dès lors aperçue comme n'ayant rien d'érotique) et du *Phantomleib* mis en jeu dans la sexualité. Celle-ci s'est clairement fixée dans sa sphère «spéciale» (c'est commun à toutes les perversions), et s'il y a *Verleugung*, ce n'est pas tant d'une «perception» (d'absence de pénis) qui n'a précisément pas pour le fétichiste le sens (intentionnel) qu'elle devrait «idéalement» avoir. En revanche est bien en jeu ce que la psychanalyse nomme l'«angoisse de «castration», c'est-à-dire l'«angoisse» de la perte, non pas du pénis comme tel, mais du phallus, à savoir plus précisément l'«impression» du risque encouru fantasmatiquement de la flaccidité permanente, de l'*impuissance*, précisément, en raison du caractère fantôme de l'érection phallique féminine, qui n'est jamais atteinte, nous le disions, que de manière quasi-instantanée, fugace, évanescente ou fluctuante, dans la fiction «quasi-vécue» de l'image (du *Bildobjekt*) comme l'est précisément, dans le flux du présent vivant de la perception, l'image (l'«apparence perceptive») instituée par l'imagination sur la base de la *phantasia*. Quoi qu'il en soit, le fétichiste désavoue ou dénie l'impuissance parce qu'il sait, de manière sûre, que le fétiche ranimera son désir, en principe à son gré, pour peu qu'il le «réinvestisse» de «son» fantasme. Et il sait, de manière non moins sûre, que dans la mesure où son désir et sa satisfaction sont solitaires, même s'il a des

partenaires, ils ne risquent pas d'être perturbés par les contingences ou les accidents qui risquent toujours de surgir dans la véritable rencontre intersubjective. On voit par là que l'«impression» et l'«affect» enfouis dans les plis de la *Leibhaftigkeit*, et qui «condensent» avec eux des sens et amorces de sens (donc aussi : des *phantasiai*) en une structure de fantasme, sont «traumatiques» dans la mesure où ils signifient, pour le «sujet», la disparition ou l'effondrement de son Moi investi sur le phallus par l'institution phallique du désir, et que le Moi n'est censé se retrouver que dans la figuration intuitive, par l'imagination, et ce dans sa dimension fictive, du phallus qui le «ranime» dans son désir, et donc le fait exister. Toue l'ambiguïté, mais aussi la différence par rapport à l'hystérie, est que cette «réanimation» est véritablement ressentie sur le *Leibkörper* comme érection, que celle-ci est donc réelle alors même que son objet est imaginaire, reporté au *Phantomleib*, avec le clivage (*Spaltung*) corrélatif du monde réel perçu et de ses objets. Le fétiche est un objet réel, mais il n'exerce sa fonction d'excitation du désir que par le jeu en lui de la dimension fictive de l'image (phallique), laquelle *ne «représente» pas le phallus*, ce qui supposerait (absurdement) que celui-ci fût réel (il est, nous y viendrons, symbolique), mais, pour ainsi dire, «est» le phallus (perdu, retrouvé), celui du *Phantomleib* habitant, de façon fugace ou fluctuante, la chose érigée en fétiche ou l'être féminin étant ou portant la chose – étant entendu que c'est le processus primaire qui la fixe comme telle, ce qui n'exclut pas les variations possibles de ces fixations au sein de la même structure, sans que le «sujet» puisse jamais en décider lui-même.

Qu'en est-il donc, plus proprement, suite à ces développements, de l'institution phallique du désir ? L'institution du *Phantomleib* et du *pseudo-primordial* ne peut avoir lieu, encore une fois, que de ce qui est manqué dans la *Stiftung* intersubjective, puisqu'il s'agit pareillement d'une transposition architectonique du *Phantasieleib* en *Phantomleib* et du primordial en pseudo-primordial. Ce qui est en jeu, ici, c'est précisément, dans la relation mère-enfant, un «investissement» phallique, pour ainsi dire excessif, du *Leib* enfantin par le désir du phallus, et cela se produit plus aisément chez les petits garçons que chez les petites filles, parce que l'érection phallique est chez eux et pour la mère non seulement plus immédiatement sensible, mais aussi plus immédiatement *visible*, plus immédiatement en prise, par la vision de l'érection, sur l'institution du pénis comme phallus sur et à même le *Leibkörper* de l'enfant. Si par les jeux de «taquinerie sexuelle» de la mère avec son enfant, le désir du phallus du petit se montre excessif, ces jeux peuvent fort bien se transformer, comme Freud l'avait compris, en scènes de séduction où le désir phallique de la mère trouve son «objet». Mais avec ce corrélat que dès lors le désir enfantin se voit institué de manière phallique et que, ce qu'il désire, c'est ce que l'autre (la mère) désire, à savoir le phallus. Dans ce cas de figure, par conséquent, l'enfant désire aussi, au sein de cette relation réduite au désir et polarisée par la fiction, le phallus de la mère. Cela se joue cependant en deux «moments» : le premier est celui de l'«impression» («affect») relevant de la *Leibhaftigkeit* condensant autour d'elle les sens ou amorces de sens de la relation en une structure qui est celle du fantasme primitif, englouti dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession et donc subi plutôt que ressenti (ou «vécu») ; le

second est celui où, échappant à la mise en sens, cette structure, passée au filtre du processus primaire (en lequel se transposent les « synthèses passives phénoménologiques de second degré »), se figure en imaginations, en objets imaginés (et fictifs) mis en scène selon la même structure de fantasme. Par là, ce n'est pas tant le *Leibkörper* « vivant » de la mère qui est aperçu par *Einfühlung* que le *Phantomleib* où de la mère est seulement appréhendé le désir du phallus que dès lors le désir enfantin désire. Contrairement au cas de l'hystérie, la plupart du temps féminine, où la situation de la petite fille eu égard au désir phallique de la mère est beaucoup plus ambiguë, le cas de la perversion se voit très vite spécifié et localisé *sur* le *Leibkörper* du sujet par le désir phallique de la mère, dans une sorte de jeu d'échanges du phallus comme leur lieu de passage institué (« obligé ») où le phallus maternel est quasi-fatalement conduit à être figuré, en imagination, sur le *Leib* maternel comme *Phantomleib*, tout comme il l'est, de la même manière, sur le *Leibkörper* de l'enfant, par l'investissement phallique maternel – à ceci près que l'enfant le subit dans sa *Leibhaftigkeit* en sécession (« séduction ») avant de le « ressentir » dans sa réalité (*reell*) devenue seulement « supportable » par la fictivité du phallus maternel, dans un « vécu » qui est à la fois réel (*reell*) et imaginaire, donc dans un « vécu » clivé (*gespaltet*), c'est-à-dire non pas ambigu mais « à double fond ». Par conséquent, ici, le « passage » ou la transposition du *Phantasieleib* au *Phantomleib* se produit en quelque sorte par « surinvestissement » symbolique, phallique, du *Leib* primordial de l'enfant par le *Phantomleib* de la mère. C'est cela aussi qui, en termes freudiens, induit précocement l'« angoisse de castration », qui est l'angoisse que son « soi », trop exclusivement situé dans le *Phantomleib*, ne se perde ou ne s'« effondre » avec la perte du désir, lui-même trop exclusivement sexuel.

Si donc Freud a raison de dire que la névrose est le « négatif » de la perversion – la perversion apparaissant figurée « en positif » dans les fictions du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, moyennant les déformations du processus primaire –, il semble naturel de dire que les fantasmes « inconscients » des hystériques sont, quant à leur contenu, les mêmes que les fantasmes « conscients » des pervers. Mais cela apparaît comme une généralisation abusive dans la théorie freudienne de la sexualité, dans la mesure où elle peut apparaître trop exclusivement axée sur l'institution phallique du désir – c'est là une question aussi complexe que délicate que nous n'aborderons pas ici. S'il apparaît bien, comme nous espérons l'avoir montré, une *antisymétrie structurale* entre la névrose, et plus particulièrement l'hystérie, essentiellement féminine, et la perversion, et plus particulièrement le fétichisme, essentiellement masculins (ce qui n'exclut pas des interversions possibles, mais empiriquement rares), cette antisymétrie emporte, selon nous, très vraisemblablement avec elle des changements de contenu dans les *phantasiai* originaires à la base de ce qui est, dans chaque cas, imaginations relevant du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Elle nous a permis en tout cas de comprendre en quoi ces dernières, dans l'hystérie, ne sont pas destinées à être présentifiées en objets de l'imagination, et le sont bien dans les perversions.

Il nous reste quelque chose à dire de la *fixation* perverse, qui est aussi différente de la *fixation* hystérique, dans la mesure où elle s'accompagne rapidement, quand

elle s'installe, de la conscience claire de sa singularité, et plus tard, au gré de l'insertion sociale du « sujet », *de la conscience de l'anomalie* de cette singularité – alors que l'hystérique se sait tout au plus « malade », et inexplicablement. Au fond, la fixation perverse est celle du ou des fantasmes conscients, dans l'imagination, où le désir sexuel se trouve explicitement mis en scène, mais où l'autre sexe, le sexe féminin, ne fait pas proprement partie du champ des possibles. Telle est l'énigme, pour le sujet pervers lui-même, que ce qui constitue le *Bildobjekt* dans le fantasme conscient, l'est en réalité, dans sa fictivité, non pas tant, dans l'explicite (le conscient), de la scène représentée, que d'un « objet » (*Bildsujet*) irréductiblement absent, le phallus, certes mis en scène (dans son apparition, sa disparition ou l'imminence de l'une ou l'autre), mais dont la *significativité* comme phallus échappe à la conscience du sujet. Celui-ci sait donc ce qu'il en est de son désir (sexuel), mais il est en réalité incapable de s'expliquer pourquoi et comment son désir en vient à passer par des voies dont il reconnaît cependant la *singularité*, non partagée par autrui. Quand donc nous avons dit que le phallus est « fantôme », nous entendions qu'il ne peut, par principe, apparaître, en tant qu'objet de la perception constituant l'un des termes de la relation sexuelle. Il est pour ainsi dire mono- et auto-sexuel par dédoublement (*Spaltung*) et ce, dans l'ignorance première, constitutive, de l'autre sexe. Celui-ci est donc, par rapport au registre du fantasme, transpossible, relevant du hors-sexe ou de ce qui menace d'anéantir le seul sexe reconnu comme possible, à savoir le phallus. D'une certaine manière, dès lors, c'est l'autre sexe qui demeure inconscient dans le désir, et dans la mesure où la perversion se fixe à travers la *Stiftung* de l'imagination figurative en intuition, le sujet ne peut savoir si l'autre sexe ne joue pas dans les *phantasiai* primitives recelées dans l'impressionnabilité et l'affectivité (subies et non « vécues ») de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et surtout, s'il le fait, *comment* il le fait : l'attrait sexuel se produit généralement (quoique pas toujours) par la *médiation* d'une « personne » de l'autre sexe, mais cette « personne » n'est, dans le cas qui nous occupe, pas tant désirée pour son sexe que pour l'offre qu'elle présente du phallus, qu'elle l'aie ou même qu'elle le soit en imagination (de cet « avoir » ou de cet « être », elle peut même jouer, et se prêter au jeu dans la séduction, celle-ci prenant par là, en fait, la place de la jouissance). Il y a là, pour ainsi dire, une *obnubilation* par le caractère *visuel* de l'imagination, et dans la mesure où celui-ci est ici entièrement *fictif*, il entraîne la *Spaltung* du *Leib* (*Phantasieleib*) et du *Phantomleib*, et par là, celle d'une *Leibhaftigkeit* appauvrie au point de ne plus contenir, à la limite, que des affects sexuels, et d'une *Phantomleiblichkeit* où tout se joue, à la même limite, dans la fictivité de la représentation figurative du fantasme. Auto-sexualité du phallus, avons-nous dit, mais « dissociée » (*gespaltet*) du reste de la « vie » du « sujet » qui, toujours à la même limite, ne ressent plus que de faibles émois. Telle est la « froideur » légendaire du pervers dont les émotions conscientes sont presque exclusivement sexuelles. Tel est le versant négatif de la perversion, que ce qui est mis hors jeu l'est aussi par le fait que la fixation perverse est précisément médiatisée par la *Stiftung* de l'imagination figurative d'objets imaginaires, par la mise en scène du fantasme elle-même travaillée par le processus primaire. C'est cela même qui fait paraître la théorie freudienne comme « entachée » de réalisme » : l'immé-

diateté consciente du fantasme dans l'imagination rend conjecturale toute recherche de son origine, qu'elle soit dans une « perception désavouée » ou dans des *phantasiai* déformées de façon cohérente à la fois par leur transposition fragmentée en objets figurés de l'imagination et par le processus primaire qui « accompagne » cette transposition. Si la « fixation » perverse est trop rigide, il y a peu de chances que l'analyse puisse arriver à la « déconstruire ». Cette « déconstruction » ne peut avoir lieu que s'il y a des variations dans la « fixation », car ce sont seulement ces dernières qui, par la mise en évidence du processus primaire, peuvent éveiller la transpassibilité du registre *gestiftet*, institué, du désir pervers exclusivement phallique, à la transpossibilité pour lui de l'autre sexe, et de là, faire passer celle-ci à la possibilité qui modifiera le registre propre des possibilités de la vie du « sujet ». C'est donc le nomadisme du phallus qui, par le codage symbolique que ce dernier signifie des « associations », fait se manifester le processus primaire, et par là en exhibe la mise en œuvre, par surdéterminations symboliques, sur la base phénoménologique (d'abord enfouie dans la *Leibhaftigkeit*) des « synthèses passives de second degré », où ce sont des indéterminités phénoménologiques qui s'enchaînent à des indéterminités phénoménologiques, et où la *Leiblichkeit* du *Leib* a une chance de se « reconquérir » dans la rencontre intersubjective effective de l'*autre Leib*, cette fois sexué avec son ici absolu où je ne serai jamais avec *mon Leib*, mais que je puis « apprésenter » par mon *Phantasieleib* – et dans le cas de la sexualité, avec la « découverte » que l'autre sexe est *aussi* un sexe, dont certes les « parties » sont « cachées », mais dont le désir est aussi le désir, non pas de les figurer en imagination (il n'y a pas d'autre moyen pour cela que le phallus), mais de les « découvrir » en les ressentant, tout à la fois dans la « réalité » du rapport sexuel, et dans la *phantasia* du *Phantasieleib* (en ce sens, l'exhibition des « parties sexuelles » de l'autre sexe dans la visibilité de la représentation figurée a encore quelque chose de profondément pervers et même lié à la quête fétichiste : la pudeur ne se réduit pas, comme on le croit stupidement aujourd'hui, à la pudibonderie, ni à une sorte étrange, encore perverse, de passion du secret, comme s'il fallait cacher aux autres en général l'intimité censée imprenable de son désir). C'est dire, s'il fallait le préciser, que les *phantasiai* du *Phantasieleib* ne sont pas essentiellement figuratives et encore moins nécessairement visuelles, et qu'à les réduire à cette seule dimension, on n'est pas loin, quant à la sexualité, du « voyeurisme », qui est aussi une perversion.

Dans la fixation perverse, enfin, les habitus kinesthésiques avec leurs « affects » sont intimement liés à la significativité (qui est significativité opaque à elle-même du désir) du fantasme mis en scène dans l'imagination. Ce qui échappe à la conscience normale du « sujet », c'est non seulement la significativité (phallique) de la représentation figurative et imaginative du fantasme, mais encore, corrélativement, le processus primaire qui, ayant accompagné la transposition de la *phantasia* en imagination corrélative du *Phantomleib*, a fixé tout à la fois le fantasme et la représentation de sa mise en scène, et éventuellement, de sa mise en action dans le « réel ». Nous venons de le voir, le pervers sait qu'il est question dans la représentation du fantasme de son désir sexuel, mais il ne sait nullement *pourquoi* il en est question *de cette manière* et pas d'une autre. Cela peut lui donner l'illusion,

dans une sorte de délire de la théorie (Sade), que c'est lui-même qui s'est défini avec la définition de la « loi » impérieuse de son désir – laquelle est à l'opposé, aux antipodes, de la Loi kantienne, dans la mesure où celle-ci ne peut qu'aller de pair avec la « reconnaissance » d'autrui *comme* autrui, c'est-à-dire avec la *Stiftung* interfacticielle comme *Stiftung* d'une pluralité *originaire* d'ici absolus, donc avec la rencontre de l'*humanité* d'autrui. Autrement dit, par cette définition du soi comme coextensive de la définition de la « loi » de son désir, le pervers, qui n'est jamais que l'exemplification d'un cas de figure, ne vient pas à la rencontre de son ipséité singulière et vivante, mais d'une *identité* mystifiée, interchangeable, toujours déjà prise dans la mise en scène, indissociable de la mise en images figurées de l'imagination. Double vie, par conséquent, vie « clivée » (*gespalet*) entre ce qui est le strictement privé de la sexualité, voué à la répétition anhistorique, et ce qui demeure, quoique par là déformé « à distance », comme l'Histoire transcendantale du « sujet » concret, inscrit dans la communauté intersubjective. Pour être d'une autre espèce que la *fixation* hystérique, la fixation perverse n'en relève pas moins, dans sa structure globale, pour ainsi dire du même « genre » de *fixation*, profondément différent de celui des *Stiftungen* symboliques normales, envisagées par Husserl et la phénoménologie : il s'agit de *fixations* qui, contrairement à toute *Stiftung*, n'ont pas d'horizons symboliques *de sens* pour l'élaboration symbolique elle-même nécessairement historique, et qui, sans rétrospection au sein de ces derniers, échappent *radicalement* à toute *Urstiftung*. Pour le dire simplement, le « sujet » ne peut pas l'« apprendre » comme on apprend à parler, à lire, à penser ou à calculer. S'il y a, ici, aussi, « héritage » symbolique, les cas de figure de ces fixations se transmettent « inconsciemment », *sans apprentissage*, de génération en génération, à l'écart de toute éducation, de manière *a priori imprévisible*. Ils n'en font pas moins partie, telle est l'énigme, de l'institution symbolique globale d'humanité (ici l'institution phallique du désir) dont ils constituent chaque fois comme des cas de figure possibles de fixation, certes internes à l'institution symbolique globale, mais qui bouchent au moins partiellement ses horizons de sens, en bloquent les élaborations symboliques : en ce sens, on peut parler de *pathologies symboliques*, ici individuelles et contre lesquelles, a priori, *rien* ne nous protège.

Dans chacun de ces cas de figure, ne l'oublions pas cependant, les fantasmes, qu'ils soient « inconscients » ou qu'ils soient « conscients », sont certes désancrés du *Leib* et du *Phantasieleib* primordiaux, et aussi, par voie de conséquence, du *Leib* et du *Phantasieleib* qu'il y a dans tout *Leibkörper* mis en relation dans la *Stiftung* interfacticielle, mais c'est pour être repris dans le *Phantomleib* et le *pseudo-primordial* institués quant à eux, selon une *Stiftung* dont la structure est singulière, mais qui a lieu sur la base phénoménologique de la *Stiftung* interfacticielle. Cette *Stiftung* est singulière parce que, d'une part, elle est liée à un *excès* de la *Leibhaftigkeit* qui, en son affectivité (impressionnabilité) subissant les affects, les « impressions », engloutit, en ses plis et replis, des sens ou des amorces de sens (phénoménologiques) issus de la *Leiblichkeit* et donc de la *phantasia*, cet engloutissement du champ phénoménologique signifiant son déchirement ou sa rupture traumatique ; et parce que, d'autre part et corrélativement, elle est liée par là à un *défaut* de la *Leiblichkeit*, et donc de la *phantasia*, auxquelles sont dérobés les sens

et amorces de sens enfouis *avec* les affects. Il en résulte, dans le « premier moment » (analytique) de cette *Stiftung*, que les sens et amorces de sens en question se trouvent figés par et autour de l'affect, en quelque sorte comme ses rameaux, selon une structure qui est celle que nous devons dès lors désigner comme le fantasme primitif, où rien n'est encore transposé en imaginations, qu'elles soient non figuratives (pures intentionnalités « à vide ») ou qu'elles soient figuratives d'objets imaginés mais trouvant leur place dans la structure (la scène) du fantasme. Le « second moment » (toujours analytique) est celui où cette *Stiftung* s'accomplit, mais en éclatant en plusieurs cas de figure possibles, dont nous n'avons, ici, envisagé que deux : le premier, dans la *Spaltung* entre une imagination (relevant du *Phantomleib*) non figurative et des symptômes somatiques figurés sur le *Leibkörper*, le second, à même les choses et êtres du monde, dans la *Spaltung* entre leurs réalité (*Realität*) perceptive, et la dimension fictive de l'imagination qui non seulement les figure de façon intuitive, mais figure aussi, *en* elles, un phallus fantôme, qui relève du *Phantomleib*, et dont la significativité (symbolique) se dérobe ; cela conduit l'*intentionnalité* du « sujet » à se dédoubler ou à se cliver (*spalten*), et pareillement le *Leibkörper* (du « sujet » et de l'autre qu'il rencontre sans vraiment le rencontrer) à se diviser entre *Leibkörper* sans autre significativité que celle désinvestie de tout désir et *Leibkörper* « signifiant », par la part fantomatique qui l'habite, le désir, mais exclusivement comme sexuel (phallique), avec ses habitus kinesthésiques (à l'érection phallique potentielle ou « mécaniquement » actuelle). Dans les deux cas, le *Phantomleib* n'est pas moins infigurable, cependant, que le *Phantasieleib* et le *Leib* lui-même : dans le cas de l'hystérie, c'est manifeste, et dans le cas de la perversion, ce l'est moins puisqu'il y a en elle sa présentification sous la forme de la « figuration » (purement symbolique) phallique du désir, mais ce l'est néanmoins si nous nous rendons compte que cette figuration n'est le plus souvent que *partielle* (tout comme celle de ce que Freud nomme les « pulsions partielles », corrélatives d'une « perversion polymorphe » censée être originaire), et laisse comme transpossibles, eu égard à sa propre possibilité, toutes autres sortes de « figurations », cependant mises en jeu, de façon implicite, par le processus primaire. Ce serait donc une erreur de croire que le *Phantomleib* (et corrélativement : le pseudo-primordial) est le corrélait « subjectif » du fantasme, car s'il est corrélat de quelque chose, c'est de la dimension *fictive* qu'il y a dans le fantasme non pas nécessairement en tant qu'il est « mis en images », mais nécessairement en tant que le fantasme met en jeu ou en action le désir, de façon diffuse et « atmosphérisée » (hystérie) ou de façon fixée mais pour un « sujet » lui-même fixé (sur fond de son anonymat) par cette fixation (perversion) ; car ce désir, précisément, l'est de l'autre en tant qu'*autrui absent*, et par là en tant qu'autrui « réintégré », avec sa perte en *Leiblichkeit*, dans le *Phantomleib* et le pseudo-primordial, c'est-à-dire, si l'on veut, dans le « solipsisme » de l'« inconscient symbolique » (mais où l'ipséité est toujours « mystifiée »).

Le moment est venu, pour l'analyse phénoménologique, de prendre en compte les cas de psychose, beaucoup plus graves et dévastateurs en ce qu'ils semblent porter atteinte au cœur du primordial lui-même et transposer architectoniquement l'affectivité en affects éclatés et quasiment dérobés. La question qui se pose aussi-

tôt à nous est de savoir ce qu'il en est, dans ces cas, de la transposition de la *Leibhaftigkeit*, de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit* en pseudo-primordialité d'une *Leibhaftigkeit* presque totalement en sécession et en *Phantomleiblichkeit*. Pour le mesurer, il nous faut approfondir encore davantage nos analyses. Dans la mesure où le rêve, par le désancrage qui a lieu en lui du *Leib* par rapport au *Leibkörper*[12], signifie, hors de l'intrigue symbolique qui s'y joue à travers le processus primaire, une sorte de «retour» au primordial de la *Leiblichkeit* et de la *Leibhaftigkeit*, l'analyse phénoménologique du rêve peut nous offrir une occasion de saisir tout au moins quelque chose de la proto-spatialisation qui a lieu dans le primordial, en particulier de mesurer tout à la fois ce que Binswanger nommait la «proportion» et la «disproportion» anthropologiques, cette dernière étant précisément en jeu dans les psychoses, et le rôle que peut éventuellement y jouer le *Phantomleib*, de façon plus globale que dans les névroses et les perversions, au point de porter encore plus profondément atteinte au *Phantasieleib*, au *Leib* et au *leibhaftig*. Il est, dans la littérature, un texte remarquable de Binswanger qui nous permet d'étudier cette question : c'est *Rêve et existence*, publié en 1930[13].

§ 3. Primordial et pseudo-primordial dans le rêve et l'hallucination

Le cas du rêve est particulièrement intéressant en tant que, selon l'expression de Binswanger, il est un retrait de la vie du «sujet» (pour Binswanger : le *Dasein*) dans l'*idios cosmos*, le «monde propre» du *Leib*, c'est-à-dire, selon nos termes, dans le «primordial». Et en effet, nous en avons traité dans *Phénoménologie en esquisses*, on peut comprendre que, dans la mesure où dans le rêve, le *Leib* est désancré du *Leibkörper*, il s'agit bien en lui d'un retour au primordial où la figuration onirique, la *Darstellung* intuitive du rêve qui, en ce sens, se rapproche bien de (mais n'est pas identique à) l'hallucination, est *Darstellung* de *Bilder*, d'«images» ou d'«apparences» (au sens husserlien) où le *Leib se ressent sans s'apparaître* comme *Leibkörper* – et ce «ressentir» est pour Husserl, de l'ordre des kinesthèses, mais aussi, selon nous, de l'affectivité ; il faut aussi inclure dans les kinesthèses celles qui sont coextensives de l'affectivité. Il nous paraît en effet «absurde» ou «métaphysique», de parler, comme Heidegger (à travers quasiment toute son œuvre), de *Stimmung* et de *Befindlichkeit* (disposition affective) d'un Dasein dépourvu de *Leiblichkeit*, ou pour lequel la *Leiblichkeit* ne constituerait qu'une imminence de dispersion sous les horizons existentiaux.

Or, ce à quoi nous étions arrivé dans *Phénoménologie en esquisses* doit à présent être complété si l'on pense que la *Darstellbarkeit* (la «figurabilité») dans le rêve est médiatisée par le processus primaire, c'est-à-dire par les synthèses pas-

---

12. Cf. *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*

13. Repris in L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Bd. 3. *Vorträge und Aufsätze*, Asanger, Heidelberg, 1994, pp. 95-119 (tr. fr. par J. Verdeaux et R. Kuhn in *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, coll. «Arguments», Paris, 1971, pp. 199-225).

sives du premier degré relevant de l'inconscient symbolique. Autrement dit, si l'on tient compte de ce que, par là, du *pseudo-primordial*, sous forme de fantasmes en tant que structures, s'introduit dans les *Darstellungen* intuitives du rêve, donnant dès lors, comme Freud l'a découvert, figuration au désir. Cela signifie que le concept binswangerien d'*idios cosmos*, de vie « retranchée » dans le *Leib*, est foncièrement équivoque (le retranchement n'ayant de sens, pour nous, que de la *Leibhaftigkeit*), qu'il y a, dans nos termes, *Spaltung* entre le *Phantasieleib* et le *Phantomleib*, et que cette *Spaltung* (qui remonte à celle entre la *Leibhaftigkeit* en sécession et la *Leiblichkeit*) doit pouvoir s'attester dans le rêve, ce qu'elle fait par le jeu analysable du processus primaire. Mais cette *Spaltung* s'atteste aussi, et c'est ce que nous voudrions plus précisément étudier ici, dans la « double » spatialité du rêve, ou plutôt dans sa « double » proto-spatialité. Celle-ci est d'abord due au fait que finalement, pour tous les rêves qui peuvent s'attester phénoménologiquement, parce que tout simplement nous nous les rappelons à l'état de veille, le « sujet » qui rêve est toujours déjà institué par la *Stiftung* interfacticielle, et est par cette médiation institué au lieu de cette *Stiftung* étrange du fantasme comme structure intersubjective de significativité sans autrui, nouant l'un à l'autre le *Phantomleib* et le pseudo-primordial. Si certains caractères du rêve, essentiellement ceux de sa sensitivité, relèvent du *Leib* comme primordial et comme *Phantasieleib*, avec la *Leibhaftigkeit* qui y est originairement attachée, d'autres caractères, où certaines *phantasiai* sont transposées architectoniquement en images plus ou moins claires, pourvues plus ou moins clairement d'intentionnalités multiples (qui en font la surdétermination symbolique), donc de façon *sélective*, au gré du processus primaire, relèvent du *Leib* pris dans la fictivité du *Phantomleib* et dans l'obscurité de la *Leibhaftigkeit* en sécession. En d'autres termes, on pourrait dire que ce qui constitue le caractère étrange et paradoxal du rêve consiste en cela qu'en lui, c'est comme si *Phantasieleib* et *Phantomleib*, primordial et pseudo-primordial étaient « fusionnés », comme en ce qui en fait, d'une certaine façon, le caractère « hallucinatoire ». C'est là une autre façon de dire que la transposition de la *phantasia* en imagination s'accompagne toujours, dans le rêve fait pendant le sommeil, de la mise en action du processus primaire. Il y a le plus souvent « des autres » dans ces rêves, mais ces « autres » ne sont pas des autrui où le *Phantasieleib* serait « *fungierend* », en fonction, mais des « fantômes » d'autrui, que le rêveur reconnaît le plus souvent ou « identifie » par des intentionnalités imaginatives, donc où n'est « en fonction » que le *Phantomleib*. C'est sur la scène du pseudo-primordial institué sur la base du primordial, mais pour ainsi dire « réinjectée » ou « repliée » en celui-ci, que se font, dans le rêve, les questions et les réponses des personnages mis en scène.

Qu'en résulte-t-il donc ici quant à la « double » proto-spatialité du rêve ? La question est extrêmement complexe dans la mesure où, déjà, la proto-spatialité du primordial doit elle-même avoir une Histoire transcendantale, faite de *Stiftungen* s'enchaînant déjà, selon leurs structures, d'habitus kinesthésiques et de sédimentations de sens. Ce n'est pas d'un coup, comme semble le penser Husserl, dans un cas de figure déjà réduit à son essence (« idéalisé ») pour les besoins de l'analyse phénoménologique, que le *Leib* primordial est un ici absolu avec ses directions

(qui s'entremêlent) du haut et du bas, de l'avant et de l'arrière, de la gauche et de la droite – ce qui a pu faire assimiler abusivement le *Leib* primordial, notamment chez Binswanger, au *Leib* de « l'espace orienté », déjà géométrique de « quelque part », ou proto-géométrique, alors même que, comme nous l'avons montré, cet ici absolu (le primordial) ne peut s'apercevoir que *dans* un *autre* ici absolu, au sein de l'interfacticité transcendantale comme base phénoménologique de la *Stiftung* interfacticielle effective – le primordial « en soi » étant une abstraction méthodologique, nécessaire à l'analyse. Pour s'en apercevoir, il suffit en effet de penser que le *Leib* primordial est tout d'abord, concrètement, celui du fœtus et du nourrisson, comme Winnicott l'a très remarquablement compris. Il serait par exemple absurde de dire qu'il faut que l'enfant soit capable de se mettre debout, voire de marcher pour qu'ait lieu la *Stiftung* interfacticielle, concrètement la relation, autre que tout simplement biologique, avec la mère. C'est dire que c'est dès l'origine que les kinesthèses, liées aussi à l'affectivité (par exemple : joie, angoisse, détente, tension, etc.), interviennent dans le *Leib* primordial de la « sphère » primordiale, et qu'entre celles-ci, en intime coalescence avec l'impressionnabilité et l'affectivité de la *Leibhaftigkeit*, et de supposées simples kinesthèses liées aux mouvements « physiques » propres du *Leib* primordial, il y a des rapports intimes, si intimes que dans la primordialité, elles ne sont précisément pas dissociables. Cela se remarque si l'on réfléchit que ce que Binswanger désigne comme *Bedeutungsrichtungen* (« directions de significations ») de l'espace qui est « *gestimmt* » (« tenu », « investi ») par l'affectivité, est en fait indissociable des directions (qui ne sont pas des axes de référence d'un espace déjà institué) distinguées par Husserl dans le primordial.

Relevons en effet tout d'abord les quelques exemples donnés par Binswanger des kinesthèses du *Leib* liées à l'affectivité dans sa double dimension[14] : dans l'« attitude » tout d'abord : immobile (« frappé de stupeur »), repliée (se protéger contre un danger), relâchée (détente), rigide, etc. ; dans le « mouvement » ensuite : chute brutale (« tomber des nues » par déception soudaine), flottement ou élévation planante (joie, je « plane ») resserrement ou retrécissement (angoisse, mélancolie), élargissement sur de vastes perspectives (joie, optimisme), etc. Tout cela relève, on l'aura remarqué, aussi bien de l'impressionnabilité et de l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* que des rythmes temporalisants de la *Leiblichkeit*, encore inchoativement mêlés dans l'interfacticité transcendantale des ici absolus. Relevons ensuite les « directions de signification correspondantes »[15] qui s'articulent autour de la verticalité (haut/bas) et de l'horizontalité (gauche/droite, avant/arrière). L'étroitesse et la largeur correspondent évidemment à l'horizontalité, l'ascension à la verticalité, de même que l'approfondissement et la chute (dans l'abîme). À l'étroitesse et à la largeur correspond la praticabilité d'un chemin possible vers l'avant et d'un retour possible en arrière. Comme sorte d'intermédiaire entre

---

14. Cf. L. Binswanger, *le problème de l'espace en psychopathologie*, in *Ausgewählte wowrke*, Bd. 3, *op. cit.*, pp. 123-177.

15. Cf. *id.*, *Henrik Ibsen et le problème de l'auto réalisation dans l'art*, ch. 4, tr. fr. par M. Dupuis, De Boeck Université, Bruxelles, 1996.

l'ascension et la chute, il y a la dérive planante, libérée de la pesanteur, allant indifféremment en avant et en arrière, en haut et en bas, à gauche et à droite. L'ascension et la chute ont, selon Binswanger, cette particularité que la première peut, pour ainsi dire, aller tellement haut qu'elle «s'égare en montant» (*sich versteigen*, *Verstiegegenheit*), est prise de vertige par l'impossibilité de redescendre, et par là est menacée de la chute dans l'abîme, de l'écroulement – ce qui donnera lieu à l'une des caractéristiques des psychoses (de la manie et de la schizophrénie). On voit par là que ces «directions de significations» liées à l'affectivité sont en fait, dans leur indissociabilité par rapport aux «directions» du *Leib* primordial, à la fois des kinesthéses *possibles* du *Phantasieleib* et des sortes d'«abcès de fixation» possibles, par la possibilité d'excès qu'elles comportent, pour les «impressions affectives» retranchées dans les plis et replis de la *Leiblhaftigkeit* en sécession. Nous dirons ici que, quand l'affectivité est transie de *phantasia* (ou quand la *phantasia* demeure indissociablement liée à l'affectivité, par là «ressentie» ou «vécue»), il s'agit de *Stimmungen*, et que, quand ce n'est pas le cas, quand elle est retranchée dans les «impressions affectives» de la *Leiblhaftigkeit* en sécession, il s'agit d'*affects* («subis» et non «vécus», ce qui n'est cependant accompli que dans le cas-limite des psychoses aiguës). Dès lors, dans la mesure où c'est encore le *Leib* primordial qui est en jeu dans le *Phantasieleib* (qui me permet aussi de «ressentir» les *Stimmungen* d'autrui[16]), il reste, entre ces directions, le plus souvent, mais pas toujours (comme on le voit avec la *Verstiegenheit*), ce que Binswanger nomme une «proportion anthropologique», et ce, dans leur mutuel échange – le cas de la *Verstiegenheit* étant précisément celui où le «ressentir» de l'ascension s'est trouvé pris dans l'«impression» et l'«affect» relevant de la *Leiblhaftigkeit* en sécession, dérobant la *Leiblichkeit* (et donc la *phantasia*), et dès lors se dérobant au «ressentir» ou au «vécu»: il s'agit bien d'un «égarement» dans les «hauteurs» du *Phantomleib*, «dissocié» (*gespalten*) de toute possibilité d'en «redescendre», la chute étant brutale et relevant elle aussi de l'affect, quoi qu'en «veuille» le «sujet». Cela s'atteste aussi dans la spatialisation propre du rêve, ainsi que Binswanger s'efforce de le montrer dans *Traum und Existenz*. Par là, cela pose également, notamment à travers la *Verstiegenheit*, l'immense question de ce que Binswanger appelle la «disproportion anthropologique», telle qu'on peut l'observer dans les psychoses: peut-on dire tout simplement que le *Phantasieleib* y est «*entièrement passé*» dans le *Phantomleib*? C'est en tout cas ce que tendrait à faire croire le fait que, dans ces cas, les relations à soi-même et à autrui sont pour le moins fortement «perturbées». Et c'est peut-être ce fait que tend à désigner la double traduction du même terme allemand de *Spaltung* dans la littérature psychopathologique d'expression française: dans le cas des névroses et des perversions, par «clivage», et dans le cas des psychoses, par «dissociation».

On comprendra que cette question – sur laquelle nous reviendrons dans le prochain chapitre – ne peut être abordée frontalement, tant elle requiert tout à la fois de la prudence et du travail analytique (phénoménologique) approfondi des matériaux, dans un champ tellement complexe que, par surcroît, les concepts (les

16. Cf. *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*

« coordonnées » de l'analyse) restent le plus souvent inadéquats ou imprécis. Retenons cependant que, tant que les « directions de signification « binswangeriennes jouent l'une dans l'autre avec les « directions « du proto-espace primordial, indéfiniment remises en jeu l'une avec l'autre et toutes ensemble avec les premières, la « proportion anthropologique » est « maintenue », mais qu'elle l'est précisément en tant que « proportion » de *possibilités* ouvertes dans et par la *phantasia* du *Phantasieleib*, c'est-à-dire avant toute présentification des *phantasiai* en question en imaginations. Comme telles, ces possibilités sont, dans la proto-spatialité du *Leib* primordial, des possibilités diverses (ou multiples) de ses *spatialisations*, où l'affectivité joue donc un rôle essentiel. Pour appréhender ce que pourrait être, dans ce contexte phénoménologique, la « disproportion » venant du *Phantomleib*, il faudrait donc en revenir à ce que signifient, pour la spatialisation, la *Stiftung* d'autrui en son effectivité, et sur la base de celle-ci, la *Stiftung* de nature étrange de la structure du fantasme, où autrui disparaît dans l'autre dont la *Leiblichkeit* en évanouissement ne serait plus que de la *Phantomleiblichkeit*, tant de lui, au reste, que du « Moi ».

À cet égard, peut-on dire que quelque chose comme de la disproportion anthropologique se manifeste déjà dans le rêve ? Et cela, dans la mesure où le rapprochement a souvent été fait entre rêve et hallucination, et dans la mesure corrélative où c'est la même indistinction entre *Phantasieleib* et *Phantomleib* qui est en jeu dans l'hallucination, celle-ci étant aussi bien ressentie (dans ce qui la fait *Bild* ou *Apparenz* pour et dans le primordial) par le *Leib* désancré du *Leibkorper* que quasiment « perçue » par celui-ci, tout entier pris – « envoûté » – dans le *Phantomleib* sans autrui du fantasme ? L'impossibilité de répondre tout uniment à cette question, du fait de l'indistinction du *Phantasieleib* et du *Phantomleib* (tous deux infigurables) malgré leur « clivage » ou leur « *Spaltung*, nous révèle au moins déjà que la « disproportion anthropologique » n'est attestable, proprement, que dans les psychoses, et que l'hallucination n'est pas eo ipso la preuve d'une psychose (comme le montrent les hallucinations hystériques), enfin que, comme l'a relevé Binswanger dans *Rêve et existence*, elle n'est le plus souvent attestable dans le rêve, *précisément*, qu'« *en image* » : « image de vie individuelle dans le bonheur ou le malheur, la concorde ou le préjudice, d'après l'image onirique de l'oiseau dans son envol ou dans sa chute, puis dans son combat avec un oiseau différent, ou encore d'après l'image de l'ascension, du vol, du flottement, du naufrage ou de la chute »[17]. « En image », donc par la figuration (*Darstellung*) intuitive en imagination, de la situation du rêveur, sans que la primordialité du proto-espace du rêve ne soit telle que ce soit ici le rêveur lui-même qui vole ou qui tombe, qui combatte, qui flotte ou fasse naufrage. En ce sens, on peut voir, dans les présentifications momentanées des *phantasiai* du rêve en objets imaginés (pourvus d'intentionnalité : c'est tel ou tel objet, être ou personnage qui fait ou dit ceci ou cela), comme une sorte de mise à distance, dans ces objets, de ce qui, autrement, paraîtrait comme « disproportion anthropologique » du « sujet » lui-même – et peut-être tenons-nous là quelque chose de ce qui distingue le rêve du cauchemar : le « sujet »

17. L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, *op. cit.*, tr. fr., p. 219.

garde quelque chose de son primordial « proportionné » à l'écart du pseudo-primordial « disproportionné » qui, s'il était là tout seul, l'emporterait tout entier dans sa « dramatique », *portant du même coup atteinte à sa primordialité, comme cela semble précisément être le cas dans les psychoses*, où la *Leiblichkeit* se trouve « atmosphérisée » dans la *Phantomleiblichkeit* et où la *Leibhaftigkeit* se trouve corrélativement rivée à telle « impression » et affect subi et non proprement « vécu », ou à tel ou tel complexe d'« impressions » et d'affects où le primordial s'enfouit dans le pseudo-primordial, les deux tendant à la dissociation (*Spaltung*) l'un de l'autre. Par là, la *Spaltung* serait du même coup *Spaltung* de l'espace « lui-même ». De cette manière en outre, névroses et perversions paraîtraient comme autant de mises à distance de la psychose, c'est-à-dire comme des sortes de « protection » contre elle.

Nous pouvons éclairer encore davantage cette situation par l'analyse phénoménologique d'un exemple devenu connu d'hallucination donné par Binswanger. Il s'agit d'« un malade qui, allongé sur son lit, voit et sent qu'un morceau de la voie ferrée, qui se trouve sous sa fenêtre à quelque distance de là, monte dans sa chambre et pénètre dans sa tête. S'ensuivent des battements de cœur, de l'angoisse, la clarté de la vie s'éteint et il souffre de violentes céphalées frontales liées au morceau de rail qui s'enfonce dans son cerveau. Le malade est parfaitement orienté dans l'espace orienté, il sait que la voie ferrée est et demeure là-bas en bas ; mais en même temps il la voit pourtant monter et il est tout à fait conscient que cette discordance spatiale, expliquant expressément que ce serait pourtant "quelque chose de tellement stupide, idiot" qu'on sache une chose et que l'on éprouve malgré cela autre chose. » Et Binswanger commente aussitôt en disant que nous avons là « un espace tenu par la *Stimmung* gravement altéré » et que « cet espace [...] entretient avec l'espace orienté une unité grotesque, contradictoire »[18]. À notre sens, il manque cependant la question en rapportant l'espace illusoire de l'hallucination, espace tenu selon lui par la *Stimmung*, à des sortes de « significativités magiques », de même ordre que les significativités mythiques analysées par Cassirer.

Que voyons-nous, en effet, dans cet exemple ? D'une part, que le malade vit bien dans son *Leibkörper*, institué par la *Stiftung* intersubjective, c'est-à-dire situé par elle comme un ici absolu néanmoins pourvu d'*Innenerscheinungen* distinctes des *Aussenerscheinungen*, non pas seulement du *Leibkörper* d'autrui, mais des choses externes : la voie ferrée est bien perçue, *là-bas*, sous la fenêtre, dans l'espace spatialisé par la *Stiftung* intersubjective ; autrement dit, elle est, en termes husserliens, perçue dans son objectivité (*Gegenständlichkeit*). Mais *en même temps*, telle est l'hallucination, ce n'est pas tant, comme le dit un peu maladroitement Binswanger, que le malade « voie » la voie ferrée « monter » et lui traverser le crâne, mais c'est qu'il la *ressent* comme telle. Car cela, il ne le peut que si, dans cette hallucination, son *Leib* est désancré du *Leibkörper* en jeu dans la perception objective, c'est-à-dire si l'apparition de la voie ferrée n'est plus entièrement appréhendée comme *Abschattung* perceptive d'un objet externe, mais comme *Bild* ou

---

18. L. Binswanger, *op. cit.* p. 162. Cf. aussi « De la phénoménologie » (1922) in *Introduction à l'analyse existentielle*, *op. cit.*, pp. 109-110.

Apparenz, apparemment au registre du *Leib* primordial. Nous disons « apparemment » car le registre du primordial *ne peut actuellement coexister* comme tel, dans l'«en-même-temps » d'un acte, avec le registre déjà intersubjectif de la perception objective, c'est-à-dire du *Leibkörper*. Il n'est plus là, *fungierend*, « en fonction » transcendantale, que « modifié » (terme de Husserl) par la *Stiftung* intersubjective, ou, dans nos termes, transposé architectoniquement en le « dedans » infigurable du *Leibkörper* (le mien et celui de l'autre, ce qui en fait la « vie », c'est-à-dire aussi la *Leibhaftigkeit* de l'affectivité propre, de l'*Empfindbarkeit* de soi). Ce n'est pas par l'action de la *phantasia* du *Phantasieleib* que la voie ferrée peut être ressentie ou « hallucinée » comme traversant le crâne, autrement dit, ce n'est pas par une *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans que la « ligne » de la voie ferrée peut être « imitée » en ce qui serait une kinesthèse ou une tension kinesthésique du *Leib* et du *Phantasieleib* – laquelle ne pourrait expliquer, par surcroît, que les rails traversent le crâne. Ou encore, ces kinesthèses, dès lors qu'elles sont prises dans la *Stiftung* intersubjective, n'«imitent» la « ligne » de la voie ferrée que dans la mesure où celle-ci est au moins potentiellement perceptible par autrui, et c'est ce qui lui donne précisément son objectivité, son être situé là-bas, en un « lieu » d'accords kinesthésiques possibles avec d'autres kinesthèses d'autres *Leiber*, en *phantasiai* non présentifiées originairement en imaginations, du *Phantasieleib*, accords qui, en se recoupant mutuellement dans ces *phantasiai*, spatialisent l'objet perçu en son lieu spatial qui est lieu d'échange (entre moi et autrui) de la *Leiblichkeit*. Dès lors, si la voie ferrée est « ressentie » comme traversant le crâne, ce ne peut être, certes, que par le désancrage du *Leib* par rapport au *Leibkörper* de la perception, mais ce désancrage ne fait pas revenir du *Leibkörper* au *Leib* primordial et au *Phantasieleib*, mais «régresser» du *Leibkörper* au *pseudo-primordial* de la *Leibhaftigkeit* en sécession dans son rapport de *Spaltung* au *Phantomleib*. Dans l'hallucination, donc, c'est bien le *Phantomleib* qui « prend possession » du *Leibkörper* tout en détruisant, par court-circuit, l'ancrage de celui-ci dans la *Stiftung* intersubjective, ne le laissant, en quelque sorte, qu'«échoué » dans ce qui subsiste de la perception de l'objet, avec cela de remarquable, dans cette hallucination, qu'à « l'image, ou à « l'apparence » relevant en fait du *Phantomleib* correspond, dans le pseudo-primordial, l'«impression » et l'affect de la *Leibhaftigkeit* dissociée, en sécession (battements de cœur, angoisse, extinction de la clarté de la vie, violents maux de tête), cependant encore « ressentis » en *Empfindung*, comme en un écho rendu absurde par le fait que le *Leibkörper* du malade est toujours en action dans la perception « objective » (« intersubjective »), pour ainsi dire *à côté* du *Phantomleib*. S'il y a donc bien *Spaltung* du *Leibkörper* et du *Phantomleib* de la réalité perçue et de la « réalité » hallucinée (dont les correspondants respectifs sont le *Leibkörper* et la *Leiblichkeit* en lui, et la *Leibhaftigkeit* en sécession et les « impressions affectives » en elle), la « réalité » hallucinée n'est pas, ici, visuelle ; il n'y a pas ici « deux » espaces exclusifs qui seraient simplement superposés, mais investissement du même espace (que l'on ne peut séparer comme orienté et comme investi d'«impressions affectives » que par abstraction), d'une part par ce qui reste d'autrui dans la perception d'un objet spatial, d'autre part par le *Phantomleib* où toute une part du *Phantasieleib* se

trouve «évaporée» ou «atmosphérisée», alors même que la *Leibhaftigkeit* se trouve figée en affects *subis* inexplicablement par le malade, et «vécus» ou «ressentis» seulement dans la mesure où il subsiste encore quelque chose du *Leibkörper* dans la *Leibhaftigkeit* elle-même – ce pourquoi le patient souffre en *son* corps, sans pouvoir s'expliquer la significativité de sa souffrance. Que, dans ce cas précis d'hallucinations psychotiques, il y ait une parenté avec la perversion (point qui a été remarqué déjà par Freud), c'est acceptable, sauf que, dans la perversion, c'est pour ainsi dire uniquement le phallus qui est «halluciné» mais pas consciemment comme tel dans la dimension sexuelle-érotique, alors que, dans la psychose, on assiste à une sorte de «généralisation» de la *Stiftung* presque sans partage du *Phantomleib* et du pseudo-primordial où la dimension sexuelle-érotique n'est plus la principale, voire même peut paraître avoir disparu. Nous retrouvons par là le problème de la *Spaltung* comme «clivage» et comme «dissociation», la question étant de savoir ce qui peut délimiter les deux (est-ce la seule sexualité ?), et si la délimitation, au cas où elle est légitime, est bien repérable en général ou floue. La dissociation n'est jamais totale, on le voit bien ici où l'hallucination n'aurait précisément pas lieu sans la perception des rails. Et, si elle l'était, le *Phantasieleib* serait totalement atmosphérisé dans le *Phantomleib*, le primordial implosé dans le pseudo-primordial, et la vie du «sujet» dissociée entre la «vie» exclusive dans la dimension fictive du *Phantomleib* (fantasmes «inconscients» et «conscients»), c'est-à-dire dans une «vie fantomatique», et une sorte non moins étrange de «non vie» dans les «impressions» et les «affects» fixés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession – dans l'effondrement de celle-ci au cœur du complexe traumatique lui-même, ce qui est le cas-limite que Binswanger dénomme «l'horreur nue». Donc entre la «vie» fictive d'une sorte de pur «esprit» (au sens de ceux qu'on est censé convoquer par exemple en faisant tourner des tables), qui ne cesserait pas, en quelque sorte, de rêver – mais en des rêves différents des nôtres puisqu'il n'y aurait plus, en eux, un certain retour au primordial et aux *phantasiai* obscures, indéterminées, comportant leur «*autre* source»[19] dans la *Leibhaftigkeit* du *Leib* primordial – et une *capture* du primordial au pseudo-primordial, c'est-à-dire aux affects dérobés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et figeant les sens et amorces de sens dans les significativités encore vides d'intuition des fantasmes (ici «inconscients») comme structures intersubjectives de significativité sans autrui. Ces rêves seraient dès lors des sortes de cauchemars, et il est vrai qu'on a souvent rapproché la crise psychotique du cauchemar. La psychose serait en ce sens une «*attaque*» du primordial et de l'interfacticité transcendantale qui lui est liée par le pseudo-primordial, rendant quasiment impossible le retour au primordial, s'il est vrai, comme le soutient Winnicott, que la santé «psychique» se caractérise aussi par la possibilité de ce retour (qui pour nous est transpossibilité liée à la transpassibilité *permanente* au primordial et à l'interfacticité transcendantale corrélative dans l'institution interfacticielle). Et la «preuve» de cette «attaque» serait, au registre le plus élémentaire ou le plus archaïque, la transposition architectonique, dans les psychoses, de l'affectivité flottante, indécise,

19. Cf. *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*

nomade, intrinsèquement liée aux *phantasiai* du *Phantasieleib* – et ce, en ce que l'on peut désigner, ainsi que nous l'avons fait, comme *Stimmungen*, ou comme affections – en affects plus ou moins fixés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession par leur excès/défaut qui les rend traumatiques et leur fait dissoudre la *phantasia* et le *Phantasieleib*, la seule part de ceux-ci qui échappe au désastre étant dès lors des intentionnalités imaginatives (des significativités) vides ou figurées en intuition, mais paraissant sans origine de leur effectuation, flottant dans la sphère fictive et fictionnelle du *Phantomleib* (ce qui survient dans le délire) – nous reviendrons en détail sur ce point d'importance capitale.

Par là, nous disposons déjà d'un certain nombre de propositions nous permettant d'envisager le rôle et le statut du *Phantomleib* dans les trois grands groupes de psychoses – maniaco-dépressives, mélancoliques et schizophréniques –, mais avant cela, il nous faut encore examiner la question de la délimitation entre « clivage » et « dissociation ». Dans cette voie, nul n'a sans doute été plus loin, aujourd'hui, que Winnicott, avec ce qu'il appelle « la crainte de l'effondrement (*fear of breakdown*) ».

§ 4. Primordial et pseudo-primordial : la *Stiftung* du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit* en sécession (d'après Winnicott)

Il est tout à fait remarquable de trouver chez Winnicott[20] des « descriptions » particulièrement intéressantes des premiers âges de la vie qui se prêtent aussitôt aux descriptions phénoménologiques engagées par Husserl dans ses analyses du « primordial » et de l'institution intersubjective – nous avons déjà insisté sur le fait qu'on pouvait concrètement référer le primordial à la situation phénoménologique du nourrisson.

Qu'il nous suffise, pour le montrer, de quelques citations caractéristiques. « Lorsqu'on dit qu'un nourrisson est dépendant, et au début dans une dépendance absolue..., il s'ensuit que l'environnement a en soi une importance parce qu'il *fait partie du nourrisson*. » (CE, 179-180, nous soulignons). Dès lors, « il ne nous est pas possible de décrire le nourrisson sans décrire l'environnement. » (CE, 180) Autrement dit : « Le stade de dépendance absolue ou presque absolue relève de l'état de l'enfant au début lorsqu'il n'a pas encore distingué un NON-MOI de ce qui est MOI [...]. Autrement dit, l'objet est un objet subjectif qui n'est pas perçu objectivement. » (*Ibid.*) En termes phénoménologiques, cela signifie que le *Leib* n'est pas encore *Leibkörper* institué avec autrui (la mère), mais *Leib* primordial et que l'« objet subjectif » est encore ce que Husserl nomme *Bild*, *Phantom* ou *Apparenz* – ce qui ne veut pas tout à fait dire, en vertu de l'interfacticité transcendantale, comme l'entend Winnicott, que cet « objet subjectif » soit « encore un aspect du nourrisson » (*ibid.*), mais indifféremment un aspect de « son » *Leib*, qui s'y « ressent », et un « aspect » de ce qui, plus tard, deviendra autrui et le monde

---

20. D. W. Winnicott, *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, Bibl. de l'Inconscient, Paris, 2000. Nous citerons dans notre texte par le signe CE, suivi de l'indication de page.

extérieur. Quoi qu'il en soit, le « stade » de l'institution interfacticielle première (avec la mère) se développe « en raison des expériences vécues par le nourrisson du comportement d'adaptation de la mère » (CE, 181), c'est-à-dire, phénoménologiquement, par l'aperception d'un autre ici absolu (autre *Selbst* ou *Self*) qui situe l'ici absolu primordial (le « spatialise ») comme *Selbst* (soi ou *Self*), lequel s'ouvre de la sorte à la capacité « d'une certaine objectivité tout en n'étant généralement pas en mesure d'objectiver » (CE, 181). Il y a donc, dans nos termes, « échanges intersubjectifs » (cf. l'exemple que nous avons cité plus haut), croisés et multiples, et déjà, à ce stade habitus et sédimentations de sens ou plutôt, sans doute, d'amorces de sens qui, pour instituer le commencement de l'Histoire transcendantale du sujet, ne se temporalisent pas en ce qui pourrait constituer la continuité d'une histoire susceptible d'être remémorée et racontée.

Dès ces débuts cependant, l'*autre Stiftung*, celle du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, est possible. Si l'on nomme, avec Winnicott, *holding* (cf. *Haltung*, tenue), les soins apportés par la mère à son bébé, les relations intersubjectives sont soit fiables, soit traumatiques. Cela ouvre à deux types de cas possibles : « 1. Les nourrissons qu'on n'a pas "laissé tomber" dans l'enfance, tout au moins de façon significative, et dont la foi en la fiabilité entraîne l'acquisition d'une fiabilité personnelle [...]. Ces enfants ont une ligne de vie et gardent *la capacité d'avancer et de reculer* (nous soulignons) (du point de vue du développement) [...]. 2. Les nourrissons qu'on a "laissé tomber" de façon significative, que ce soit une seule fois ou dans un système de faillites de l'environnement [...]. Les enfants ont *en eux l'expérience d'une angoisse impensable ou archaïque* (nous soulignons). Ils savent ce que c'est que d'être dans un état de confusion aiguë où ils connaissent l'agonie (*agony*) de la désintégration. Ils savent ce que c'est que d'être lâchés, de *tomber à jamais ou de se sentir clivés dans la dissociation psychosomatique* » (nous soulignons). (CE, 188)

Telle est sans doute, avec l'introduction de « l'objet transitionnel » sur laquelle nous reviendrons, la contribution la plus originale de Winnicott à la psychopathologie : elle concerne un trauma encore bien plus archaïque que celui ou ceux que Freud avait pu envisager au sein de sa théorie de la sexualité – et nous verrons combien sont intéressants du point de vue phénoménologique les traits de sa proto-temporalisation possible. Nous avons souligné, dans la citation, les caractères qui nous paraissent essentiels. Avant d'y revenir, remarquons tout d'abord que la santé qui, comme chez Husserl, repose sur une *Urdoxa*, implique à tout le moins une transpassibilité au primordial, voire même la possibilité d'y revenir (ce que nous faisons tous, si nous y réussissons, dans l'endormissement) ; ensuite, que ce trauma le plus archaïque va de pair avec un état de confusion aiguë et avec l'agonie de la désintégration (ce que Winnicott nomme par ailleurs « l'effondrement », *break-down*, dont le correspondant allemand serait « *Zusammensinken* »), qui est une sorte de « mort phénoménale » (cf. CE, 213) dont nous interrogerons le statut ; enfin que nous retrouvons ici la « direction de signification » binswangerienne de la chute dans l'abîme. Reste la dernière proposition (« se sentir clivé dans la dissociation psychosomatique ») qui mérite déjà un commentaire : clivé (*gespalten, splitted*) et dissociation (*Spaltung*, *splitting*) traduisent le même mot. Dissociation

« psychosomatique » implique dissociation de la *psyché* et du *soma*, c'est-à-dire, dans l'institution (interfacticielle) du *Leibkörper*, du *Leib* renvoyé à la *psyché* et du *Körper* renvoyé au *soma*. Il s'agit bien, précise Winnicott, d'états schizoïdes ou d'états-limite aux bords de la psychose, nous allons y revenir, mais où *selon nous*, précisément, par suite du désastre de la relation intersubjective, le *Phantasieleib* qui avait été mis à contribution comme base phénoménologique de la *Stiftung* de cette relation, « passe » en un *Phantomleib* dissocié du *Leibkörper*, donc aussi bien du *Körper* que du *Leib* (primordial modifié), si bien que c'est ce *Phantomleib* qu'on prend pour *psyché* ou comme âme. Il n'est pas étonnant pour nous que ce « passage » s'accompagne du « ressentir » de la désintégration, de l'effondrement ou de la confusion aiguë, puisque dès lors presque toute la « vie » du « sujet » (son « âme ») est prise à l'impressionnabilité et à l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* en sécession (le « presque » laissant quand même de la place au « ressentir », à un « vécu-limite » de l'imminence de l'effondrement), et ce, dans l'inchoativité des « fantasmes inconscients », c'est-à-dire non déjà présentifiés à ce stade en présents intentionnels (vides ou intuitifs) d'imaginations, mais néanmoins déjà figés ou structurés, on en voie de l'être, par des structures intersubjectives de significativité (notamment amour et haine) *sans autrui* (à condition de ne pas être figurées par l'imagination, les constructions de M. Klein pourraient y trouver leur place, et il est vrai que Winnicott en garde quelque chose, notamment dans sa théorie du passage de l'objet à l'usage de l'objet : cf. CE, 231-263).

Ces deux types de cas possibles ne sont cependant jamais aussi purement ou complètement séparés, Winnicott s'empresse de le souligner (cf. CE, 189). Comme nous allons le voir en effet, ils constituent tous deux, à des degrés divers de gravité, le noyau anhistorique de *toute* Histoire transcendantale *singulière*. Revenons tout d'abord sur ce que Winnicott dit très finement de ce que nous entendons par institution interfacticielle effective. Il écrit : « Le terme de personnalisation vise à attirer l'attention sur le fait suivant : l'installation (*in-dwelling*, scil. l'habitation, *walten* en allemand) dans le corps de cette autre partie de la personnalité, reliée solidement à ce que nous avons coutume d'entendre sous le terme de psyché, représente, du point de vue du développement, une étape franchie dans la voie de la santé. Cette acquisition est progressive, et ce n'est pas maladif, mais bien plutôt le signe d'une bonne santé, que l'enfant, capable d'utiliser les relations où règne la confiance la plus grande, puisse à certains moments perdre son intégration au sein d'une relation de ce type, se dépersonnaliser, renoncer même pour un temps au besoin quasi fondamental qui le pousse à exister ou sentir son existence. Les deux vont donc de pair dans un développement normal : le sentiment de sécurité au sein d'une relation qui permet d'annuler le processus intégratif pendant une période de repos [...] et, d'autre part, [...] ce qui touche à la résidence, à l'habitation dans le corps et ses fonctions. » (CE, 264-265)

Qu'est-ce à dire si l'on met hors circuit le vocabulaire « psychologisant » de ce texte ? Le corps dont il est ici question est déjà, du point de vue phénoménologique, le *Leibkörper*, situé avec autrui, en son ici absolu, donc avec son *Innenleiblichkeit* et son *Aussenleiblichkeit*, son « dedans » que le soi (*Self, Selbst*) habite en habitant son *Leibkörper*, ce soi fût-il le mien ou celui d'autrui.

L'important, dans ce passage, et nous y avons déjà fait allusion, est l'insistance que met Winnicott à souligner que, si l'habitation du *Leibkörper* est réussie – si la relation intersubjective est fiable, si la *Leiblichkeit* d'autrui ne fait pas défaut –, le retour au primordial (et à sa sécurité) par l'annulation ou la suspension « périodique » de la relation, est un *signe de santé* plutôt que de maladie. Cela témoigne pour nous de ce que le primordial n'est pas supprimé ou anéanti par la *Stiftung* intersubjective, mais que, modifié (au sens husserlien) dans la relation même, il lui reste *transpassible*, et même qu'un « retour » au primordial, qui permet de l'attester phénoménologiquement, peut, moyennant l'*épochè* de la *Stiftung* intersubjective, s'avérer nécessaire à la santé « psychique » du « sujet » – nécessaire, pourrions-nous dire, à la réhabitation propre du *Leibkörper* par le soi. Du point de vue psychologique, ce « retour » est retour à la sécurité, au repos dans la « dépendance absolue » (sans dehors) du nourrisson à l'égard de la mère.

Toute la dramatique du « sujet » tient cependant à ce que ce retour peut être pour ainsi dire barré parce que les processus d'adaptation de l'enfant à la mère et de la mère à l'enfant ne peuvent jamais être tout à fait « synchrones », dans ce qui serait, un peu comme le décrit Husserl, un développement harmonieux de part en part, et de la sorte, de quelque manière miraculeux. Winnicott ajoute en effet immédiatement: « Le développement est en rapport étroit avec ce processus d'habitation et ainsi avec d'autres aspects de l'intégration, mais ce progrès est effrayant à tous points de vue pour l'individu concerné si la voie de retour à une dépendance totale ne reste pas libre. » (C E, 265) Et ce, parce que toutes sortes de « distorsions » (cf. *ibid.*) encombrent le passage ; elles ne peuvent venir, dans nos termes, que dans la mesure où le *Phantomleib*, avec les fantasmes inconscients qui y sont aussitôt dissipés que surpris, mais dont les noyaux sont enfouis corrélativement dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, a pris la place, suite au traumatisme (« impressionnel » et affectif) de la rencontre échouée, du *Phantasieleib* en jeu avec le *Leib* primordial; donc dans la mesure où les fantasmes inconscients, qui constituent, rappellons-le, des structures de significativité (sans autrui) hachant et découpant des amorces de sens, c'est-à-dire des *phantasiai*, et ce, sans qu'il n'y ait encore représentations en images de l'imagination sur la base de ces dernières, qui donc, tout à la fois, se dissipent ou s'évaporent au *Phantomleib* et demeurent enfouis dans la *Leibhaftigkeit* en sécession comme écorces irreprésentables comme telles du noyau traumatique, se confondent dans leur inchoativité avec les *phantasiai* du *Phantasieleib*, « contaminent » celles-ci au point de les emporter avec elles dans la *Leibhaftigkeit* entrée en sécession (*Spaltung*) avec le noyau traumatique. Par là, cette *Spaltung* ou cet « état schizoïde » distord la relation à autrui, puisque autrui est, « à son corps défendant », investi de ce magma de fantasmes inconscients et de *phantasiai* (tout autant « instrumentalisé » par les fantasmes que les « instrumentalisant », ce en quoi autrui est aussi *gespalten* en autrui et en autre).

Dès lors que nous avons compris les termes de sa mise en place, nous sommes en mesure d'analyser de près ce que Winnicott entend par « crainte de l'effondrement » (*fear of breackdown*) – sans entrer dans les détails cliniques qui en produisent, de façon remarquablement convaincante, l'attestation : ce qui nous intéresse ici, c'est la structure de cette *Stiftung* paradoxale qui est celle du *Phantomleib* et du

pseudo-primordial. *Tout d'abord*, l'effondrement, « phénomène plus psychotique » que névrotique, est « un effondrement de l'institution du *self* unitaire » (CE, 207) : il ne peut donc avoir lieu que sur la base de la *Stiftung* intersubjective. Il s'accompagne d'une angoisse agonistique (*agony*) qui peut prendre différentes formes, dont la chute dans l'abîme (« tomber à jamais »), la perte de l'habitation dans le *Leibkörper*, la perte du sens (de la relation à autrui, et des objets du monde partagés avec autrui), ou encore le retour exclusif au pseudo-primordial (« non-intégration ») (cf. CE, 208). Cette angoisse dit Winnicott, est *impensable*, et en ce sens, la maladie psychotique, loin d'être l'effondrement lui-même, est « une organisation défensive dirigée contre elle » (CE, 209). Il est remarquable qu'aux formes que nous avons énumérées de l'*agony* correspondent, respectivement, comme défenses, la prise en charge de soi (*self-holding*), la « dépersonnalisation », c'est-à-dire le retrait sur soi de la *psyché* hors du *soma*, le rapport exclusif à soi (« narcissisme primaire »), la « relation exclusive à des auto-phénomènes » (donc à des fantasmes mis en scène par l'imagination figurative) ou l'autisme, ou encore, tout simplement, la « désintégration », la clôture exclusive sur le pseudo-primordial. Tout cela a donc pour effet, pour ainsi dire, de « pousser à la roue » en sauvegardant le soi comme faux soi d'un *Phantomleib* et d'un pseudo-primordial dissociés (*gespalten*) à la fois du *Leib* (et du *Phantasieleib*) et du *Körper* dans le *Leibkörper*, car retranché dans la *Leibhaftigkeit* en sécession.

Ensuite, tout le paradoxe de l'effondrement tient à ce qu'il n'est (cliniquement) attestable, chez certains patients, que dans *la crainte de l'effondrement*, ou, dans les termes mêmes de Winnicott, à ce que « la crainte clinique de l'effondrement est *la crainte d'un effondrement qui a déjà été éprouvé* », à ce que « la crainte de l'angoisse agonistique fut, à l'origine, responsable de l'organisation défensive que le patient affiche comme syndrome pathologique » (CE, 209). Avec cela, qui accentue encore le paradoxe, que, l'inconscient étant ici bien plus archaïque que celui mis en évidence par Freud, « l'épreuve initiale de l'angoisse agonistique ne peut se mettre au passé (scil. se temporaliser) si le moi n'a pu d'abord la recueillir dans l'expérience temporelle de son propre présent, et sous le contrôle omnipotent actuel (qui prend la fonction de soutien du moi auxiliaire de la mère [l'analyste]). » (CE, 210). Il s'agit donc, de manière étrange, dans l'attestation de la cure, de quelque chose dont en fait le patient « n'a pas encore fait l'épreuve » mais qui « s'est cependant produit dans le passé » (*ibid.*). En quelque sorte, d'*une « expérience »* (en termes husserliens : d'un « vécu ») *dont le « sujet n'a précisément pas fait expérience* (en termes phénoménologiques husserliens : d'un « vécu » qui n'a pas été réfléchi au présent en perception interne ; dans les nôtres : d'un « vécu », phénomène, qui ne s'est pas réfléchi en présence de langage, susceptible d'être remémorée). Tout ce qui « reste » de cette « expérience » qui n'est pas expérience (temporalisée), est le syndrome pathologique (état schizoïde, état-limite proche de la schizophrénie) insistant dans la compulsion de répétition, et dont le patient ne peut se libérer qu'en cherchant à « vivre » enfin (au présent, en présence) ce qui « s'est passé » sans avoir été « réellement vécu » (au présent, en présence). Il s'agit manifestement de l'« impression » et de l'affect traumatiques qui, précisément, n'ont pas été « vécus » *comme tels*, mais « ressentis » (« vécus ») seulement comme

imminence d'effondrement (dans l'angoisse agonistique), dans son *mouvement* d'implosion tendancielle, comme menace ou crainte qui s'est stabilisée en se fixant et en se découpant en structure de fantasme « inconscient », écorce dure de l'« impression affective », *à distance* du trauma mais cependant liée à lui, et structurant d'avance, au *Phantomleib* « atmosphérisé », les intentionnalités d'imagination (figuratives et non figuratives). C'est en ce sens que le traumatisme *n'a pas été et a été « éprouvé »* : quelque chose s'est passé hors temps, c'est-à-dire hors de la conscience.

Autrement dit :

> « L'effondrement a pu avoir eu lieu, vers les débuts de la vie du sujet [...]. Le patient [en analyse] doit s'en "souvenir", mais il n'est pas possible de se souvenir de quelque chose qui n'a pas encore eu lieu, et *cette chose du passé n'a pas encore eu lieu* parce que le patient n'était pas là pour que ça ait eu lieu *en lui*. Dans ce cas, la seule façon de se souvenir est que le patient fasse pour la première fois, dans le présent, c'est-à-dire dans le transfert, l'épreuve de cette chose passée. Cette chose passée et à venir devient alors une question d'ici et maintenant, éprouvée pour la première fois. C'est l'équivalent de la remémoration, et ce dénouement est l'équivalent de la levée du refoulement [...chez les] patients névrosés (analyse freudienne classique). » (CE, 211-212, nous soulignons)

Telle est, selon nous, posée aussi clairement que possible à travers une sorte d'inévitable réseau de contradictions dans les termes (ce qui rend souvent Winnicott si difficile à lire), l'énigme de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, et à cet égard, il faut être extrêmement attentif aux nuances phénoménologiques qu'il faut introduire dans la description, car nous touchons à la distinction nécessaire entre l'Histoire transcendantale (génétique) du « sujet » et une *anhistoricité* néanmoins susceptible, dans la cure, de « remémoration » – il est caractéristique que Winnicott ne parle de « souvenir » qu'entre guillemets qui sont quasiment pour nous des guillemets phénoménologiques. Comme toute *Stiftung* en effet, la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, si elle présuppose bien, pour avoir lieu, la *Stiftung* intersubjective, n'a pas lieu, pas plus que cette dernière, en un « moment » déterminé du temps. Elle est donc, en ce sens, immémoriale, et si ce n'étaient les défenses psychotiques ou quasi-psychotiques, elle demeurerait définitivement hors du champ de toute attestation dans une sorte de persistante et irréductible immaturité (ce qui est peut-être le cas de la santé). La *Stiftung* comme telle ne peut donc, par principe être « remémorée » – ce que, encore une fois, elle partage avec toute *Stiftung* –, mais ce qu'il en reste est l'angoisse agonistique (*agony*) de l'effondrement, ou plutôt les « défenses » contre celle-ci qui, pour se maintenir ou se répéter compulsivement, évoquent à leur manière un « passé » qui n'a pas trouvé de « lieu » dans l'intimité primordiale (*leibhaftig*) et interfacticielle (dans l'ici absolu du *Leib*) du « sujet », car ce « passé » s'en est trouvé aussitôt retranché dans l'obscurité de la *Leibhaftigkeit* en sécession. C'est ce « passé » même qui doit se temporaliser comme passé qu'il faut enfin « vivre » en présence (plutôt qu'au présent, du point de vue phénoménologique) pour rejouer la *Stiftung* en une *Nachstiftung* qui en désamorce les effets, et ce, dans la mesure où, par l'« *insight* » (*Einsicht*) qui se produit *en* lui, le « sujet » en fait *du sens* en le situant dans sa conscience, en élaborant symboliquement dans les horizons symboliques

de sens qui s'ouvrent aussi dans cette *Stiftung* en tant que *Stiftung*, c'est-à-dire en comprenant enfin qu'il ne s'agit pour ainsi dire que de la *Stiftung* du *Phantomleib*, et d'un *pseudo*-primordial qui n'est pas le primordial, donc de la fiction et des illusions de primordial dont elles bouchent par ailleurs l'accès.

C'est dire, en d'autres termes, que, pour la conscience morbide du « sujet » par ailleurs toujours déjà institué dans la *Stiftung* intersubjective, la *Stiftung* du pseudo-primordial et du *Phantomleib* demeure à son tour *transpossible*, échappe, sans la remise en jeu dans le transfert analytique, aux possibilités de la conscience. Nous retrouvons donc le paradoxe de ce type de *Stiftung* que nous avions déjà rencontré avec Freud, sauf que, sans aucun doute, ici, nous touchons à sa racine la plus archaïque. Paradoxe, en effet, d'une *Stiftung* qui peut demeurer transpossible par rapport aux possibilités globales de la conscience, mais à laquelle, d'une certaine manière, la conscience demeure transpassible, « en général » dans le cas de la santé, de manière en quelque sorte « affaiblie » ou « sélective » dans les cas des pathologies dans la mesure où, dans ces derniers, ne subsistent dans la conscience que « la *crainte* de l'effondrement », ou plutôt les « effets défensifs » contre elle – les psychoses constituant vraisemblablement ces cas où, d'une certaine façon, les défenses ont été « trop loin », si loin qu'elles ont amené à la « dissociation », à une « situation de blocage » par *rupture* au moins tendancielle de *transpassibilité* (Maldiney) où le « sujet » est à la limite divisé (*gespalten*) entre les « impressions affectives » de la *Leibhaftigkeit* en sécession (néanmoins encore « ressenties » dans l'« horreur nue » binswangerienne) et l'« atmosphérisation » du *Phantomleib*. Cela ne peut que nous renforcer dans notre conception que l'effondrement *lui-même* (en dehors des cas de psychose « aiguë ») est plutôt entre-aperçu comme *imminence* ou *menace* d'« événement » plutôt que comme « événement » lui-même ayant eu lieu « quelque part » (ailleurs) sans entrer en temporalisation. Car précisément, la *Stiftung* en général n'est pas, encore une fois, un « événement », elle s'effectue toujours en *hiatus*, en rupture de continuité. Mais le paradoxe serait alors reporté sur le fait, justement, que contrairement aux autres *Stiftungen* ayant toutes directement partie liée à la *Stiftung* intersubjective, la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, non moins directement liée à la *Stiftung* intersubjective, puisqu'elle s'édifie sur sa base, aurait pour effet au moins immédiat de boucher les horizons symboliques de sens de cette dernière, et ne serait que « ressentie » dans ses effets, comme imminence *d'un événement menaçant* toujours de se produire *avec* l'angoisse agonistique qui l'accompagne et les « défenses » mises en place contre lui : il s'agit plus proprement ici de la *crainte* de l'effondrement, et pas de l'effondrement lui-même qui reste précisément à l'horizon. À moins que le « sujet » n'ait succombé à la psychose (et encore celle-ci peut-elle atteindre le « sujet » à des degrés divers), c'est sans doute en effet plutôt la crainte, avec ses multiples avatars, qui a eu lieu, plutôt que l'effondrement lui-même.

Winnicott s'explique remarquablement bien sur ce point dans son article de 1965 intitulé « La crainte de la folie » (CE, 217-230), étant entendu que l'on peut entendre la folie comme effondrement (ou défense contre lui). Il écrit : « Il n'est pas exact de dire que le patient s'efforce de se souvenir de la folie qui a existé et autour de laquelle les défenses se sont organisées. La raison en est que, primitive-

ment, à la place où les défenses se sont organisées, *la folie n'a pas été éprouvée* parce que [...] l'individu n'était pas capable de la *vivre*.» (CE, 227, nous soulignons) Qu'est-ce à dire, dans nos termes, sinon que la *Stiftung* quasi-exclusive du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, en dehors de toute considération d'ordre psychologique (ou métapsychologique), ne relève précisément pas *tant que telle* du «vécu» ou de l'«expérience», donc de l'analyse phénoménologique classique, et ce, précisément parce qu'elle est *Stiftung*? Il y a là quelque chose qui, pour s'instituer sur la base phénoménologique de la *Stiftung* intersubjective, la déborde tellement qu'elle la menace, nous l'avons vu, de destruction. Dès lors, poursuit Winnicott:

> «Dans le cas le plus simple possible (scil. idéalisé), *il y a donc eu un instant très bref pendant lequel la menace de la folie a été éprouvée* mais, à ce niveau, l'angoisse est impensable. Son intensité dépasse toute description et de nouvelles défenses s'organisent *immédiatement* de sorte qu'*en fait la folie n'a pas été éprouvée. Et pourtant par ailleurs la folie était une donnée potentielle*.» (CE, 227, nous soulignons)

À travers cette nouvelle contradiction apparente, que Winnicott a le courage de maintenir parce que c'est sa manière à lui d'énoncer le paradoxe, on voit que ce n'est pas la folie elle-même qui a été éprouvée, c'est-à-dire dans nos termes, temporalisée en présence – c'est au reste impossible si l'on pense qu'à ce site architectonique il ne s'agit que de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, dont nous venons de dire qu'elle ne peut être en aucun cas vécue –, mais la *menace* (ou l'imminence) de la folie, et ce, non pas à son tour dans une temporalisation en présence qui en ferait un ou des sens, mais «*en un instant très bref*». C'est dire, toujours dans nos termes, que l'imminence de la sécession (dissociation) du *Phantomleib* par rapport au *Leib* et au *Phantasieleib* a été *entre-aperçue*, en clignotement phénoménologique, avec la menace de l'effondrement, c'est-à-dire, au registre de l'affectivité propre à la *Leibhaftigkeit*, avec l'angoisse agonistique «impensable», incommensurable de la capture et de l'implosion du *Leib* (avec sa primordialité et ce qu'il garde de *Leiblichkeit* dans le *Leibkörper* institué avec autrui) dans la *Leibhaftigkeit* en absolue sécession où le *Phantasieleib* serait livré «corps et biens» au chaos des fantasmes inconscients. Par conséquent, dire que «la folie était une donnée potentielle» revient à dire que, *dans cette entre-aperception en clignotement*, c'est aussi le *Phantomleib* qui tout à la fois s'ouvre comme transpossible un instant mué (transposé architectoniquement) en possible illocalisé, atmosphérique, imminent ou menaçant, mais aussi se referme en ce qui, précisément, le fait s'évanouir depuis sa fictivité dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et le fait regagner, avec cette *Leibhaftigkeit*, le registre du transpossible.

Reste alors à interroger le statut phénoménologique de ce que la psychanalyse désigne comme «défenses», et surtout comme leur «organisation». Il ne peut s'agir pour nous que d'une tentative de *situation* ou de *circonscription*, par rapport aux possibles ouverts par la *Stiftung* intersubjective, du *Phantomleib* par rapport au *Phantasieleib* et de la *Leibhaftigkeit* en sécession par rapport à la *Leibhaftigkeit* du *Leib* (ce qu'il «ressent» du dedans), tentative extrêmement difficile et complexe, dont on peut considérer les *névroses et les perversions* comme des *formations secondaires*, censées *protéger contre la menace de l'effondrement*. Il serait

ici extrêmement paradoxal de penser que c'est le « sujet » lui-même qui se livre à cette tentative, et tout autant que c'est un « appareil psychique » (Freud, première topique) ou un système métapsychologique (Freud, deuxième topique) qui « fonctionne » pour ainsi dire tout seul dans ce qui n'apparaît au reste que par là comme une « tentative » alors même que rien, *a priori*, n'en peut décider ou n'en a décidé. Nous sommes donc, par là, ramenés à la confrontation que nous poursuivons entre d'une part l'Histoire transcendantale, *fungierend*, « en fonction » de manière *anonyme*, du « sujet » (l'ego concret selon Husserl), c'est-à-dire, tout autant, ce qui s'est joué pour lui, dans les premiers âges de la vie, de la *Stiftung* intersubjective (la rencontre de la mère puis de l'environnement, *Umgebung* ou *Umwelt*) avec ses habitus et ses sédimentations de sens, et d'autre part ce que nous avons désigné par *anhistoricité* où s'est pareillement jouée pour lui, à la même époque, la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial (dans les « défaillances » de la mère et de l'environnement). Il s'agit du rapport étrange et subtil entre les deux *Stiftungen*, dont la seconde, pour s'édifier sur la base de la première, n'en est pas moins menaçante, voire même dissolvante pour elle. C'est dans les méandres extraordinairement complexes de ces deux *Stiftungen* et des « parasitages » de la première par la seconde que, au cours de l'Histoire transcendantale qui échappe à toute anecdote et à tout récit (lesquels n'en sont jamais que la « légende » ou le « *mythos* « plus ou moins, élaborés, jusqu'au délire), le « sujet » vient à *s'instituer* à son tour, à la fois comme singularité d'une Histoire transcendantale non répétable qui n'appartient qu'à lui, et comme fixé à une identité anonyme qui le prive au moins d'une part de ses horizons symboliques de sens, en raison de son « appartenance » à tel ou tel cas de figure pathologique.

On voit l'ampleur des problèmes posés. Winnicott y touche quand, ayant décidé de désigner par le symbole X le « noyau de la folie » qui semble sommeiller en chacun de nous, il écrit que cet X, de la façon dont il s'est configuré dans « l'organisation des défenses », est « ce qui est *absolument* personnel à l'individu » (CE, 229, nous soulignons). En ce sens, la folie que chacun peut comprendre à sa manière, que chacun porte donc plus ou moins en lui (plus dans le cas de la compulsion à se libérer de la crainte de l'effondrement qui menace de façon récurrente), est une folie ou un effondrement dans le pseudo-primordial en sécession (en ce sens absolument individuel), qui n'est pas la folie réelle où précisément quelque chose des « défenses » s'est pour ainsi dire « coincé » *par excès*, avec, pour conséquence, l'effet d'aggraver ou de creuser la *Spaltung* entre *Leibhaftigkeit* en sécession et *Phantomleiblichkeit* plutôt que de l'atténuer ou de frayer des chemins entre ses bords, ces seuls chemins relevant du délire. C'est ce que nous nommions ailleurs[21] *psychose transcendantale* : menace d'implosion du primordial et du *Leib* (primordial modifié et dans le *Leibkörper*) dans les « impressions affectives » (traumatiques) de la *Leibhaftigkeit* en sécession, donc, nous allons le voir, menace de mort, de vide ou de non-existence, et d'« évaporation » du *Phantasieleib* et du *Leib* dans le *Phantomleib* couplé par la *Spaltung* avec l'enfouissement du *Leib*

---

21. Cf. par exemple notre ouvrage : *L'expérience du penser*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis ». Grenoble, 1996.

dans la *Leibhaftigkeit* en sécession. La « vie » *exclusive* dans le *Phantomleib* ne peut en être proprement une, dans la mesure où, les *phantasiai* du *Phantasieleib* étant prises aux structures du fantasme, c'est-à-dire aux structures intersubjectives de significativité sans autrui, aucune temporalisation en langage n'y est plus possible, et par là aucune temporalisation en présence de *phantasiai* dans des phases de langage : tous les fantasmes y demeurent « inconscients » (ce que Mélanie Klein a essayé fantasmagoriquement de figurer dans une mise en théorie), dans une indéfinie inchoativité, « éventrée », « à ciel ouvert » puisqu'il n'y aurait plus d'intériorité (d'*Innenleib*) du *Leibkörper*, donc plus aucune intimité, et c'est cela, sans doute, qui est entre-aperçu, en imminence, dans l'instant de la *crainte* de la folie ou de l'effondrement, avec, on le comprend, une angoisse agonistique incommensurable – seule part qui demeure, à la conscience, de la *Leibhaftigkeit* en sécession comme pôle attractif (« trou noir ») de l'effondrement, l'affectivité s'indifférenciant dans l'angoisse. C'est cela aussi, pourrait-on dire, qui constitue l'illusion transcendantale corrélative de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial : illusion transcendantale parce que son « être » est de ne pas se réaliser – même dans les psychoses réelles qui se « protègent » déjà contre elle –, mais plus concrètement, comme Husserl nous a aidé à le comprendre, parce qu'il n'y a pas de telle *Stiftung* sans *Stiftung* intersubjective. Il y a donc une Histoire transcendantale de l'*articulation* des deux *Stiftungen*, c'est-à-dire *de l'historicité et de l'anhistoricité transcendantales*, et cela même est attesté, dans les pathologies, par ce qu'on appelle leur évolution.

C'est dans ce contexte que nous pouvons reprendre les trois modalités possibles énoncées par Winnicott de la crainte de l'effondrement. Celle-ci peut effectivement être la crainte de la mort, de ce que l'un de ses patients nommait énigmatiquement (pour nous phénoménologues) la « mort phénoménale » : « ce qui a eu lieu dans le passé (scil. pour nous avec la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial) était une mort en tant que phénomène (scil. pour nous, comme illusion transcendantale de cette *Stiftung*), et non un fait comme ce que nous observons. » (CE, 213). On comprend que le clignotement de cette illusion transcendantale s'accompagne de l'*agony*. Ce peut aussi être la crainte du vide (CE, 213-214) si cette même *Stiftung* est restée liée à « ce que rien ne s'est produit à la place de quelque chose » (d'attendu, sans être pour autant spécifié). Donc, plutôt horreur du vide, du désertique ou du déserté (le *Körperleib* qui a perdu dans la *Leibhaftigkeit* en sécession son habitation par le *Leib*), que crainte, dirions-nous. Ce peut être enfin la recherche de la non-existence de soi comme défense devant l'imminence de la folie, c'est-à-dire par exemple la quête de la fusion avec dieu ou avec l'univers (cf. CE, 215-216) – nous pourrions ajouter : de la fusion avec l'Être ou avec un fonctionnement machinal (théories cognitives), où le « sujet » n'existe pas plus qu'un système machinique (« informatique », « fabriqué » au hasard par « la nature ») radicalement interchangeable.

On aura compris, enfin, que dans ce qui précède, nous allions implicitement vers une conception *architectonique*, qui n'est pas eidétique, des « psychopathologies », où : 1) les névroses et les perversions sont à leur manière des cas de figure où se « situent » et se « circonscrivent » le *Phantomleib* et le pseudo-primordial

déjà institués sur la base phénoménologique de la *Stiftung* intersubjective; 2) la « crainte de l'effondrement » découverte et traitée par Winnicott, correspond à une « stade » plus archaïque que celui de l'établissement des névroses et des perversions, ouvre la voie à une appréciation renouvelée des psychoses (et des psychopathologies en général), et correspond à l'entre-aperception de l'illusion transcendantale en laquelle paraît une « folie originaire », c'est-à-dire une psychose transcendantale jamais réalisée, cette entre-aperception ne pouvant avoir lieu que si a eu lieu dans le champ phénoménologique interfacticiel, hors de toute temporalisation, la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial; 3) les psychoses réelles sont elles-mêmes des processus complexes déjà à l'écart de la psychose transcendantale, quoique de manière moins efficace que les névroses et les perversions; 4) ces processus complexes englobent en réalité comme autant de *cas de figure*, la *fixation* des névroses, perversions et psychoses, et ils relèvent du *Fungieren anonyme* et phénoménologiquement *transcendantal* à l'œuvre dans l'Histoire transcendantale du « sujet » au lieu d'*articulation* de la *Stiftung* de l'interfacticité transcendantale effective et de la *Stiftung* du pseudo-primordial et du *Phantomleib*; ils sont donc en ce sens susceptibles d'*analyses phénoménologiques*, certes plus tout à fait au sens husserlien, mais en *notre* sens, à savoir dans la conjonction de l'*épochè* phénoménologique *hyperbolique* et de la réduction *architectonique*, où toute psychologie, métapsychologie ou ontologie est mise hors circuit, l'accent n'étant mis que sur les configurations structurales, au sens à la fois transcendantal (dans le *Fungieren* tout implicite) et architectonique, que prend, dans l'anthropologie phénoménologique, le complexe *phantasia* – imagination – affectivité, ou tout aussi bien, corrélativement, le complexe *Leiblichkeit/ Phantasieleiblichkeit/Leibhaftigkeit- Phantomleiblichkeit*. Dans ce cadre, il reste encore à approfondir les structures génétiques propres de cette *Stiftung*, que nous nommerons provisoirement *étrange* – elle *bouche* plutôt qu'elle n'ouvre des horizons symboliques d'élaboration, à moins d'y compter les délires –, du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Car nous avons compris, pensons-nous, son rôle matriciel *universel* pour toute constitution psychopathologique – même si l'on ne peut attribuer tout simplement cette pensée à Winnicott, bien trop modeste et prudent pour cela, il nous faut reconnaître que c'est grâce à lui que nous sommes parvenus à cette conclusion.

§5. Sur les traces de l'institution du *Phantomleib* et du pseudo-primordial: *Phantasieleib* et *Phantomleib* depuis le rêve: le processus primaire et le fantasme

Tout ce qui précède nous a conduit à distinguer, dans l'Histoire du sujet, deux lignes qui sont parfois parallèles, mais qui, parfois aussi se superposent ou s'entrecroisent. La première, celle que Husserl a visée, est celle de ce que nous avons nommé Histoire transcendantale du « sujet », et qui consiste en l'enchaînement des diverses *Stiftungen* symboliques avec leurs habitus et sédimentations de sens, c'est-à-dire en une « succession », non temporalisée par le présent (ne relevant

donc pas du souvenir), d'apprentissages et d'acquis, ayant lieu au sein de la *Stiftung intersubjective* : c'est la ligne de la transmission explicite de l'héritage symbolique qui va de l'apprentissage des usages pratiques les plus banals à celui des savoirs en passant par celui de la langue. La seconde, en elle-même anhistorique, à laquelle la psychanalyse a touché à sa manière, est encore beaucoup plus complexe, et elle concerne essentiellement le « sujet » singulier dans la mesure où sa *Stiftung* initiale est plus ou moins grandement perturbée par celle du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, qui « distord » en l'affectant l'Histoire transcendantale du « sujet », et cela plus ou moins gravement selon les cas de figure où se fige cette *Stiftung* seconde. En ce sens, c'est seulement depuis l'Histoire transcendantale que l'on pourrait y réinscrire l'anhistoricité (l'absence apparente d'horizons symboliques de sens pour l'élaboration symbolique) de la *Stiftung* seconde dans l'Histoire elle-même transcendantale de l'*interaction* des deux *Stiftungen*, « Histoire » qui, pour le « sujet » serait non seulement celle de ses *traumata* et de ses répliques mais plus essentiellement celle des attitudes qu'il aurait prises à leur égard. Or ces *traumata* et les attitudes susceptibles d'être prises par le « sujet » ne naissent pas du hasard, ni tout simplement de ce que le développement (la maturation « biologique ») du « sujet » et l'adaptation à celui-ci de la « mère suffisamment bonne » (Winnicott) ne sont pas, en général, synchrones ou harmoniques. Car ces *traumata* et surtout les attitudes susceptibles d'être prises par le « sujet » font partie, en général, d'un autre héritage symbolique, celui, dans notre culture, de la famille dans laquelle l'enfant est né, et qui touche ce que nous nommons l'*intrigue symbolique* du « sujet », c'est-à-dire le noyau interactif mais insondable de son « histoire personnelle ». Autrement dit, celle-ci est déjà, d'une certaine manière qui n'est jamais totale, pré-déterminée avant la naissance, et c'est dans le réseau symbolique, déjà extrêmement complexe, et le plus généralement *insu*, de ces pré-déterminations, que le « sujet » aura à *se* trouver, à se situer et à se déterminer à son tour, selon un processus non moins complexe que l'on pourrait nommer processus (in-fini) de l'individuation. Toute la difficulté de celui-ci, nous le comprenons, réside dans le fait que l'institution du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, coextensive, rappelons-le, d'un excès d'affectivité (« traumatique ») dans la *Leibhaftigkeit* par là en sécession, lui tend en quelque sorte le piège d'une pseudo-individuation, d'un pseudo-dedans ou d'une pseudo-intimité qui ne paraît telle que dans la mesure où autrui y est mis hors circuit dans un « autre » qui n'est plus *leiblich da*, là en chair et en os pour lui répondre (ou lui demander), et ce, au sein de la structure du fantasme qui est, rappelons-le, structure intersubjective de signification sans autrui. Il en résulte, nous allons le voir, des caractères étranges du *Phantomleib*, pour peu que celui-ci serait envisagé depuis le lieu d'émergence des fantasmes, tout d'abord « inconscients ». À sa manière donc, l'*intrigue* symbolique du « sujet », faite des interactions entre l'historicité et l'anhistoricité transcendantales, est bien une *seconde* Histoire transcendantale dans l'Histoire transcendantale, et tous ses paradoxes viennent du caractère paradoxal de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial – tellement paradoxal que cette *Stiftung* peut paraître remettre en question la notion même de *Stiftung* : elle le fait en tout cas de la *Stiftung* et de l'*Urstiftung* (*Nachstiftung*) au sens proprement husserlien. Il nous

appartiendra de montrer que cela ne tient pas, précisément, à la structure (génétique) de la *Stiftung*, mais aux caractères de ce qui, à son registre architectonique, est institué par elle. Pour cela, le rêve peut à nouveau nous fournir d'utiles attestations phénoménologiques.[22]

Rappelons tout d'abord que, dans un « moment » qui, comme tout « moment » de *Stiftung*, est un « moment » en *hiatus*, non temporalisable en présence, et encore moins en présent, la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial « a lieu » sur la base phénoménologique d'une « déficience » ou d'un « effondrement » (par l'excès d'un *trauma*) de la *Stiftung* intersubjective, celle-ci ayant déjà eu lieu, donc ayant déjà « induit » des habitus et des sens sédimentés qui, dans leur sédimentation, prennent le sens de significativités (*Bedeutsamkeiten*) *intersubjectives*. C'est donc plus concrètement sur la base phénoménologique de ces habitus et de ces significativités que s'instituent le *Phantomleib* et le pseudo-primordial, étant entendu que, par là, le *Leibkörper* s'est *déjà institué*, mais qu'il lui manque, par l'« effondrement » d'autrui *en tant qu'autrui*, la distance du *Leibkörper* d'autrui par rapport auquel, seul, il peut s'instituer comme étant encore un *ici* (en rapport à un *là-bas* qui est un *autre* ici). Dans la *Stiftung* du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit* en sécession dans le pseudo-primordial, qu'est-ce qui pourrait encore demeurer d'un *Leib* qui pourrait encore, à sa manière, *phantasieren*, « phantasmer » un autre ici comme là-bas, si cet autre ici est déserté ou inhabité, donc d'abord, avant toute figurabilité imaginaire, un autre ici illocalisé ou « atmosphérisé », constituant *comme* un « dehors » pour un « dedans » *tendant* à se réduire à l'affectivité fixée (traumatiquement) de la *Leibhaftigkeit* en sécession, seul caractère subsistant tendanciellement du *Leibkörper* par là en instance de se réduire à un *Körper* souffrant *physiquement* de son abandon, mais aveuglément ? Cela, selon un mouvement propre attestable dans la psychose, cette réduction accomplie du « dedans » étant celle, à jamais imminente, de la psychose transcendantale ? Autrement dit, le *Leibkörper*, ayant perdu sa primordialité modifiée, donc l'absoluité de son ici, *peut* aussi bien, par l'illocalisation qui est en fait celle du *Phantomleib*, se trouver là-bas qu'ici, donc sans ici « stabilisé » ou situé (par autrui), dans une mutation ou une interchangeabilité de ses places possibles qui est bien l'un des aspects fondamentaux de la structure du fantasme. Mais il faut en même temps tenir compte d'autre chose, à savoir, qu'à moins de sombrer totalement dans la psychose transcendantale où tout serait en chaos à la fois figé et mobile (la mobilité étant celle de l'interchangeabilité instable des places donc leur confusion), où donc le *Phantomleib* lui-même se serait complètement « volatilisé » par rapport aux « impressions » (« affects » traumatiques retirés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession) corrélatives des morcellement paraissant absolus du *Körper* du *Leibkörper*, le *Phantomleib* continue néanmoins, le plus souvent, d'être à sa manière transpassible au *Phantasieleib* coextensif du *Leib* primordial modifié, ce qui veut dire que le *Phantasieleib* continue *inopinément* de lui « fournir de la matière », des *phantasiai*,

---

22. Nous allons repartir de nos analyses ébauchées dans *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.* Rappelons que l'autre attestation du *Phantomleib* dans le rêve est ce que nous avons étudié au § 3 comme « disproportion anthropologique ».

qui se trouvent architectoniquement transposées dans les structurations des fantasmes « inconscients » (processus primaire) par la *Stiftung* toujours en jeu du *Phantomleib* et du pseudo-primordial.

Or c'est cela que nous retrouvons, en un tout inchoatif, dans le rêve. S'endormir, avons-nous dit, c'est retourner et se réancrer dans son *Leib* primordial, et sans doute la plupart des troubles insomniaques viennent-ils de ce que le chemin de ce retour est perturbé ou barré par le *Phantomleib* et le pseudo-primordial, où dans la folle ronde des fantasmes inconscients et représentés en imagination. Par ailleurs, comme nous l'avons montré dans *Phénoménologie en esquisses*, le rêve a lieu dans et pour un *Leib* (et un *Phantasieleib*) désancré de tout *Körper*: c'est le primordial qui s'y rejoue, mais précisément, nous l'avons vu, il ne s'y rejoue jamais « purement », car du pseudo-primordial (et du *Phantomleib*) s'y mêle toujours, dont on peut aussi repérer les indices ou les cheminements à travers les éclatements du processus primaire. À cela, il faut ajouter qu'il y a toujours au moins une *Stimmung* ou affection du rêve (angoisse, joie festive, humeur grise, fascination étrange, atmosphère paisible, pénible, ou violente, etc.), mais qu'il peut aussi s'y mêler des *affects* découpés par la pathologie, c'est-à-dire y avoir une « surcharge » des affections par des « impressions affectives » (affects), qui, à terme, conduisent d'ailleurs au réveil. En outre, il y a toujours, dans le rêve une aperception transcendantale immédiate, puisque, sans avoir à y réfléchir, il est d'emblée évident que c'est *moi* qui rêve et pas quelqu'un d'autre, et puisque, par surcroît, je *puis*, parfois, dans le rêve, prendre conscience du fait que je rêve – la « perte » du sujet n'y est jamais totale. Enfin, un rêve se distingue d'un autre dans la mesure où ce qui « définit » un rêve par rapport à un autre est chaque fois le sens qui, obscurément, s'y cherche, le plus généralement sans s'y trouver: c'est dire, chose étrange, qu'il n'y a à proprement parler rien de présent dans le rêve (il n'y a pas de perception en lui), mais rien que le déroulement d'une phase de présence sans présent assignable, au fil des *phantasiai* (ou plutôt des aperceptions de *phantasia*) qui s'y enchaînent, de façon plus ou moins « biscornue » – ce qui n'exclut généralement pas que des intentionnalités puissent y jouer fugitivement dans des figurations intuitives, en imagination, plus ou moins vives, où telle ou telle chose, tel ou tel être, telle ou telle situation sont explicitement reconnus.

Pour ce qui nous intéresse ici, le rêve est donc constitué par un mélange inchoatif de *phantasiai* (ou d'aperceptions de *phantasia*) et de fantasmes « inconscients », où *tout n'est pas* déjà figuré en images par la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*, étant entendu que les fantasmes « inconscients » ne font rien d'autre, d'un point de vue phénoménologique, que reprendre des aperceptions de *phantasia* architectoniquement transposées au sein de structures intersubjectives de significativité sans autrui qui ne sont pas *ipso facto* représentées en figurations imaginatives. Étant entendu aussi, ce qui ne manque pas de susciter des difficultés à la limite insolubles, qu'il ne faut pas confondre la « mise en image » (*Verbildlichung*) qui peut avoir eu lieu *dans* le rêve avec ce que nous présentifions de lui en images au réveil, en nous le rappelant – il ne faut jamais perdre de vue, nous semble-t-il, qu'il n'y a, du rêve, que très peu qui soit présentifié en image, et que la *phantasia*, avant d'être reprise en aperception qui, comme aperception de

langue, y reconnaît « quelque chose », est essentiellement vague, éphémère, fluctuante, intermittente et nébuleuse[23]. Car quand, par la médiation de l'imagination et de l'image, et par surcroît si l'on y ajoute le découpage des *phantasiai* en significativités structurées par le fantasme, nous présentifions l'aperception de *phantasia*, celle-ci ne paraît plus comme telle – en vertu de la transposition architectonique qui a lieu de la *phantasia* dans l'imagination –, mais comme *image* que nous avons tendance à « compléter » par son sens intentionnel – celui-ci pouvant être totalement énigmatique s'il est déterminé ou découpé par l'une ou l'autre significativité du fantasme (Freud a montré sur ce point des choses irrécusables). À cet égard, il est vrai que, si nous sommes encore suffisamment proches du rêve, par exemple au réveil, la présentification que nous en faisons *à présent* dans le souvenir peut retrouver le sens intentionnel qui était déjà à l'œuvre, dans le rêve, avec la figuration en image (fugitive en lui) : « j'ai rêvé de ceci ou cela, c'était telle ou telle chose, tel ou tel personnage », mais cela ne concerne, pour parler comme Freud, que le « sens manifeste » (immédiatement intelligible ou manifestement biscornu) du rêve : tout bien considéré, ce sens est bien souvent au bord du non sens, de l'absurdité ou de la bizarrerie, où bien des choses « ne collent pas ».

Ce n'est donc pas que le rêve soit sans « images », et par là, sans intentionnalités d'images, mais que celles-ci y soient toujours *locales*. Cependant, ce qui constitue l'un des aspects du paradoxe du rêve, c'est que, sauf rarissimes exceptions, le *Leibkörper* du rêveur n'y apparaît jamais, et a fortiori, n'y est jamais figuré – dans les exceptions dont nous parlons, il n'y est d'ailleurs jamais figuré que partiellement, selon telle ou telle partie déterminée (par exemple : cas d'une blessure), et jamais dans l'unité de ce qui pourrait être son *Innenerscheinung*. C'est là, certes, le signe que nous y sommes bien revenus, au moins partiellement, au primordial, mais avec ce paradoxe que nous y voyons (et parfois sentons) des choses ou des êtres, avec leur sens intentionnel (d'image), sans que notre *Leibkörper* y soit impliqué. D'un côté, ces choses ou ces êtres sont des images, des apparences, ou des *fantômes* au sens husserlien du primordial, mais d'un autre côté ils ont bien toutes les apparences de la « réalité » intersubjective. D'un côté donc, ils sont bien pourvus de l'« intentionnalité » originairement spatialisante du *Leib* primordial, déjà à l'œuvre dans les aperceptions et même les apparitions de *phantasia*, mais d'un autre côté, ils le sont également de l'intentionnalité « objectivante » qui ne peut « fonctionner » précisément que sur la base phénoménologique de la *Stiftung* intersubjective. Celle-ci n'est donc pas supprimée par le retour au primordial dans le sommeil, mais c'est seulement autrui, dans sa *Leiblichkeit* opérante, c'est-à-dire comme ici absolu qui *est* là-bas (et où je ne puis « être » que par mon *Phantasieleib*), qui est « mis hors circuit ». Et cette « mise hors circuit » est propice à la remise en jeu du *Phantomleib* et du pseudo-primordial.

Comme nous l'avons dit, les fantasmes « inconscients » recelés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession du pseudo-primordial où ils constituent comme l'écorce des noyaux traumatiques, et dissipés ou évaporés au *Phantomleib*, ne sont

---

23. Cf. *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.* Ce sont les caractères de la *phantasia* reconnus par Husserl.

rien d'autre que des *phantasiai* transposées architectoniquement, *pour une part d'entre elles*, en *intentionnalités* d'imagination (vides de toute intuition imaginative ou déjà figurées dans de telles intuitions) distribuées, par la « prise » du fantasme (coextensive de la fixation d'affects dans la *Leibhaftigkeit* en sécession), selon les découpages de celui-ci comme structures intersubjective de significativité sans autrui. Dans le cas où cette « prise » fonctionne déjà *avec* la transposition des *phantasiai* en images, ce ne peut être qu'avec une sorte de *distorsion* du sens ou de l'amorce de sens parti à la recherche de soi dans le rêve comme phase de présence sans présent assignable, et cette distorsion est précisément, dans ce cas, déjà repérable comme processus primaire (par condensations et déplacements), au fil duquel peut se découvrir ce qui est latent (comme mise en scène du fantasme) dans le rêve. Le fait premier par lequel le *Phantomleib* se laisse attester est donc que, par les fantasmes « inconscients », c'est-à-dire primairement les *phantasiai* transposées pour une part en intentionnalités d'imagination découpées par la structure de fantasme, les *phantasiai* et leurs présentifications plus ou moins claires et éphémères en intentionnalités d'imagination (vides ou remplies de leurs objets imaginaires dans le rêve et dans le souvenir du rêve) peuvent être recoupées, et même *redécoupées autrement*, par surdéterminations symboliques venant de l'« intrigue symbolique » du sujet – en tout cas, d'un point de vue plus concret, autrement qu'elles ne le seraient si le rêve était tout simplement sens en ébauche de soi (car il existe aussi, en foules, des rêves de cette espèce). Autrement dit, il y a, dans le rêve ainsi surdéterminé, des « recompositions » et des « associations » d'intentionnalités d'imagination qui sont repérables comme ce que nous avons nommé des synthèses passives de premier degré[24], comme si, mais il nous revient de montrer que ce n'est rien d'autre qu'un « comme si », sans assise phénoménologique dans la *Sache selbst*, le *Phantomleib* et le pseudo-primordial (l'affectivité fixée en affects) avaient « agi » comme un pseudo-sujet (une sorte de « Malin Génie ») s'employant à « brouiller les cartes »

Il ne s'agit là, en réalité, que d'« effets » de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, d'une sorte de « contamination » du primordial par le pseudo-primordial, attestable comme *articulation du processus primaire et de la structure propre des fantasmes tout d'abord « inconscients »*. Pour le comprendre, il nous faut revenir, encore une fois, sur ce que signifie le pseudo-primordial, et la « quasi-vie » (*erleben*) dans le pseudo-primordial et le *Phantomleib*. De là, nous pouvons revenir à ce que nous avons relevé comme le paradoxe patent du rêve, la coexistence en lui du sens se cherchant et s'ébauchant, et de la non temporalisation tout autant du fantasme que du « travail » du processus primaire.

Le *Phantomleib* et le pseudo-primordial s'instituent, nous le savons, sur la base de la *Stiftung* intersubjective qui a déjà eu lieu (dans l'Histoire transcendantale), mais qui, inopinément, sans qu'on puisse jamais en démonter les causes, s'est montrée défaillante, dans une sorte d'effondrement ou de catastrophe où se met en jeu la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Autrement dit, quand la défaillance d'autrui menace de s'installer, la *Stiftung intersubjective* n'est pas supprimée, elle laisse, en tant que *Stiftung*, des habitus et des significativités sédimen-

---

24. Cf. nos *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*

tées, qui sont là, d'une part en tant qu'habitus kinesthésiques (schématiques) du *Leibkörper*, d'autre part et chaque fois corrélativement, en tant que significativités sédimentées du rapport à autrui. Ce sont ces habitus et ces significativités sédimentées qui se « rejouent » dans le cas de la défaillance d'autrui, mais « attirées » par l'affectivité (ici traumatique) de la *Leibhaftigkeit* en sécession en telle ou telle « impression affective », puisque autrui n'est plus là avec sa *Leiblichkeit* pour « émanciper » en quelque sorte la *Leiblichkeit* du sujet – il n'est plus là avec son ici absolu *dans* lequel le « sujet » comme ici absolu peut s'apercevoir. Cela ne signifie donc pas, nous l'avons vu, un retour pur et simple au primordial et au *Leib* primordial, même si le *Leibkörper* subsiste, au moins à l'état potentiel, par ses habitus kinesthésiques et les significativités intersubjectives sédimentées. Mais dans la mesure où ceux-ci sont « attirés » par les noyaux traumatiques de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et dans la mesure corrélative où le *Leibkörper* n'en est plus un à proprement parler puisqu'il lui manque l'autre ici absolu par rapport auquel il pourrait lui-même se situer, en sa *Leiblichkeit*, comme ici absolu, c'est là que s'institue le *Phantomleib*, qui n'est plus spatialisé par autrui, qui tend à s'illocaliser, à s'« atmosphériser », à perdre par là, nous l'avons vu, sa « proportion anthropologique », à mêler indissolublement directions d'orientation et « directions de signification » (Binswanger), donc, d'une part, à se « situer » comme *Phantomleib* partout et nulle part, et d'autre part, à déserter le *Leibkörper* qui, de la sorte, tend à devenir *Körper* souffrant, fragmentable comme tout *Körper*, indifféremment habité ou déserté, « en souffrance » tant pour la *phantasia* que pour les affects traumatiques recelés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et dont la seule trace consciente est précisément une souffrance *aveugle*, physiquement « ressentie », et éventuellement des sensations qui ne sont pas des affects corporels *(körperlich)*, comme dans la schizophrénie. Le *Leibkörper* y subit donc une transposition architectonique par laquelle s'institue le clivage, la *Spaltung* de l'« âme » et du « corps », mais ce, dans l'instabilité.

Une autre manière de décrire la situation est de dire que, dans la mesure où la *Stiftung* intersubjective continue d'exercer ses effets, par habitus et sédimentations, dans le *Leibkörper*, la distinction, instituée avec autrui, du « dedans » et du « dehors » ne cesse d'opérer, mais *depuis son être-en-puissance* (dans les habitus et sédimentations), si bien que le *Leibkörper*, désormais *solus ipse*, et malgré la menace qu'il subit de se voir réduit tout simplement à la *Leibhaftigkeit* aveuglément souffrante du *Körper* (psychose schizophrénique), se voit « divisé » (*gespalten*) en « dedans » et « dehors », mais en « dedans » tout occupé par sa chair et ses os qui souffrent et en dehors fantomatique, déserté, inhabité par quelque ici absolu que ce soit. Dans ce cas, la *Spaltung*, le clivage, consiste en ce que, comme dans le rêve, quelque chose subsiste de l'« objectivité » ou de l'« extériorité », alors même que plus rien n'est propre à spatialiser l'ici absolu du *Leibkörper* du sujet, c'est-à-dire à spatialiser un « dedans » et un « dehors ». Et c'est bien le paradoxe de la structure fantasmatique : structure *intersubjective* de significativité, qui *implique un dehors*, mais sans autrui, c'est-à-dire *sans dehors* assignable. Et cette évanescence du dehors va en fait de pair avec l'évanescence du dedans, c'est-à-dire du primordial modifié qui continue d'opérer dans la *Stiftung* intersubjective, ce pour-

quoi ce « dedans » qui a et qui n'a pas de « dehors », qui ne peut donc se situer par rapport à un dehors, est pseudo-primordial plutôt que primordial. En lui flottent l'ici et le là-bas, qui, non seulement sont interchangeables, mais encore incessamment interchangés, et, dans ce flottement, caractéristique du *Phantomleib*, plus aucune intentionnalité « objectivante » ne peut proprement avoir lieu autrement que par la fiction de l'imagination, en l'absence donc de la fonction originairement spatialisante du *Leib* primordial et du *Phantasieleib* qui en est indissociable, en tant que « fonction » originaire propre à la *phantasia* et à l'aperception de *phantasia*. Cela permet aussi de mieux comprendre encore cette sorte de *rêve* éveillé qu'est l'hallucination : intentionnalité imaginative figurant son objet à l'état de veille, et le figurant de telle manière qu'il est indiscernable d'un objet (réellement perçu). Ce qui n'est possible que si toute référence à l'ici absolu du *Leib* (primordial) est momentanément perdue, si celui-ci a été absorbé par la *Leibhaftigkeit* en sécession, et si, corrélativement, le *Leibkörper* s'est évaporé ou « atmosphérisé », avec autrui, dans le *Phantomleib*. Mais l'« objet » halluciné, qui est comme l'objet rêvé, est lui-même pris dans le découpage (en significativités) de l'intentionnalité qui s'y rapporte par la structure du fantasme – tout comme dans le rêve. C'est dire que les hallucinations, c'est ici très important de le remarquer, ne sont pas les « apparences » ou les « fantômes » husserliens du primordial, car elles *ne* trouvent leur source phénoménologique *que* dans les intentionnalités imaginatives coextensives du *Phantomleib* et structurées par le fantasme en tant que structure intersubjective de significativités sans autrui. Il y a donc, dans les hallucinations, transposition architectonique, par la mise en œuvre de cette *Stiftung*, des « fantômes » ou « apparences » du primordial husserlien en elles, et transposition filtrée par le processus primaire comme agencement, sur chaque cas particulier, de la structure du fantasme en tant que constellation de significativités imaginatives. C'est dire aussi que dans l'illocalisation de l'ici absolu (et donc du là-bas comme autre ici absolu), l'intentionnalité imaginative, si l'on veut le « fantasmer » coextensif du *Phantomleib* indifférent à un « dedans » et à un « dehors » qu'il a et qu'il n'a pas, « fantasme » un « autre » qui vacille partout et nulle part, qui clignote phénoménologiquement entre la réalité posée mais nulle de la fiction, et la non-réalité non posée mais existante de cette même fiction, *ce* clignotement et lui seul, *s'il a lieu* (ce qui n'est pas *ipso facto* le cas), faisant la *Leiblichkeit* qu'il peut encore y avoir, malgré tout, avec sa pulsation, dans le *Phantomleib*. C'est dire encore que, dans la mesure où celui-ci, avec son pseudo-primordial, procède d'une *Stiftung* sur la base phénoménologique du registre architectonique ouvert par la *Stiftung* intersubjective, les habitus et sédimentations « attirés » pour une part d'entre eux par l'affectivité traumatique de la *Leibhaftikeit* en sécession en sont malgré tout tenus à distance, dans cette étrange « vivacité » du *Phantomleib*, mais architectoniquement transposés en étant fixés, découpés et remaniés (« distordus »), moyennant le processus primaire, dans la structure du fantasme. Mais tout cela explique que ces mêmes habitus et sédimentations, pour cette même part d'entre eux prise aux fantasmes, ne sont *pas*, à proprement parler, *spatialisés* : ils se « situent » en quelque sorte partout en nulle part dans l'atmosphère ou la disproportion du *Phantomleib*, et par là, puisqu'il leur manque cette spatialisation qui permettrait d'en partir ou

d'y aboutir au fil d'un trajet (de sens), ils ne sont *pas* non plus *temporalisés*. Ou mieux, paraissant ne venir de nulle part pour aller nulle part (sinon qu'ils sont en fait, pour nous, la motion potentielle du désir du « sujet » comme désir à jamais inassouvi de l'autre), ils ne sont *ni spatialisables ni temporalisables* : ils échappent comme tels aux sens et aux mises en sens, ils sont, par rapport aux possibilités chaque fois propres aux sens et aux mises en sens, *transpossibles*. Ils sont donc inattestables, directement, comme tels, et c'est ce qui explique les nombreuses hésitations de la psychanalyse (et d'abord de Freud) à les considérer comme « événements réels » ou comme pures et simples *Phantasien*. En ce sens, on peut parler, comme l'a entrevu une fois Merleau-Ponty, de « transcendance » du fantasme.

Les fantasmes inconscients sont cependant *indirectement* attestables précisément par le *processus primaire*, et l'analyser de plus près va nous permettre de mieux comprendre encore le caractère paradoxal de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Le trauma originaire, l'« affect » retranché dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, corrélatif de la défaillance catastrophique d'autrui, ne peut avoir lieu que si « a déjà eu lieu », en un « moment » qui n'est ni temporel (en présence, en présent) ni temporalisable, la *Stiftung* intersubjective, aussi minimale ou rudimentaire soit-elle. Cela signifie que le trauma n'est trauma que dans la mesure où il « surgit » *inopinément* en déchirant la trame des habitus et sédimentations intersubjectifs, comme une *rupture* qui est *transpossible* par rapport à cette trame. La « déformation » coextensive du trauma consiste, pour nous, du point de vue phénoménologique, en la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Or cette *Stiftung*, et cette fois comme toute *Stiftung*, est elle-même *transpossible* par rapport au tissu des rapports intersubjectifs déjà institués dans leurs habitus et sédimentations. C'est *d'elle-même* qu'elle va « reprendre » et « réactiver » certains de ceux-ci, non pas, telle est l'énigme de cette *Stiftung*, pour « reconstruire » autrui, mais, en les transposant architectoniquement, en les « sélectionnant », les « redécoupant » ou les « filtrant », pour structurer certaines des *phantasiai* (ou aperceptions de *phantasia*) enfouies dans la *Leihaftigkeit* en sécession mais néanmoins mises en jeu par le *Phantasieleib*, non seulement dans la *Stiftung* intersubjective, mais aussi, indifféremment, dans la *Leiblichkeit* du *Leib primordial*. Tant qu'on en reste à ce point de la genèse transcendantale phénoménologique, ce qui est ainsi transposé selon la structure du fantasme peut demeurer « inconscient », à la fois dans la *Leibhaftigkeit* en sécession dans le pseudo-primordial et dans la *Phantomleiblichkeit* du *Phantomleib* (sous forme d'intentionnalités imaginatives), c'est-à-dire hors du champ (ou du registre) des possibilités ouvert par la *Stiftung* intersubjective, et il est pour le moins vraisemblable, en vertu de la non-synchronie, ou, si l'on veut, de la diachronie des rapports de la mère et du nourrisson, que c'est très tôt ou très rapidement que la seconde *Stiftung*, celle du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, « a lieu » après la première, celle de la relation intersubjective – sans qu'on puisse, comme Mélanie Klein, en figurer les effets dans une dramatique largement fantasmagorique parce que détaillée en figurations intuitives de l'imagination.

Le point essentiel, ici, est en effet que ce sont des *phantasiai* indifféremment primordiales et intersubjectives, qui sont transposées en intentionnalités imagina-

tives (significativités) découpées et structurées par le fantasme, avec déformation subséquente du tissu intersubjectif des relations, laquelle ne peut être « relevée » par le « sujet » lui-même puisque la transpossibilité de la *Stiftung* qui « induit » de tels effets déformants implique qu'elle échappe aux possibilités du tissu intersubjectif lui-même – la « déformation » reste « inconsciente », et c'est comme si elle paraissait désormais faire partie intégrante du tissu intersubjectif en l'« imprégnant ». Mais le fait que ce sont des *phantasiai* (indifféremment primordiales et intersubjectives) qui sont transposés au sein du fantasme (encore « inconscient ») signifie à la fois, depuis la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, que les *phantasiai* sont indifféremment transpassibles à cette *Stiftung* et à cette transposition, et surtout que les intentionnalités imaginatives restent transpassibles aux *phantasiai* qui s'y sont transposées. Cela veut dire, d'une part, que la structure de fantasme peut « faire flèche de tout bois », « métamorphoser » *à l'aveugle* les *phantasiai*, qu'elles soient d'origine intersubjective ou primordiale, donc être « nomade » par rapport à la distinction intersubjectif/primordial et porter atteinte aux deux, mais aussi, d'autre part, que telle ou telle *phantasia*, ou tel ou tel enchaînement (temporalisant en présence) de *phantasiai* peut « évoquer », voire « éveiller » ou « réveiller » telle ou telle intentionnalité imaginative, *essentiellement non positionnelle*, au sein de la structure de fantasme : par là cependant que telle ou telle *phantasia* (resp. enchaînement) peut entrer en présence dans une phase de langage (qui n'est pas, loin s'en faut, réductible à une expression linguistique), donc par là que, par le suspens de la présence dans un présent, telle ou telle *phantasia* peut être présentifiée en imagination (et l'aperception de *phantasia* en intentionnalité figurative d'objet), tel ou tel fantasme *peut* arriver lui-même à sa figuration au moins partielle, à sa *Darstellung* intuitive d'objets fictifs. Il ne le peut cependant et c'est essentiel, que si son « éveil » ou son « réveil » le fait passer de son statut de transpossible eu égard aux possibilités du tissu intersubjectif déjà institué, au statut d'un *possible*, éventuellement figuré en objet imaginaire (plus rien ne s'y oppose), mais d'un possible qui dès lors remanie ou déforme *plus ou moins explicitement* le registre déjà institué des possibilités intersubjectives. Autrement dit, c'est toujours sur la base phénoménologique de telle ou telle *phantasia* (ou de tel ou tel enchaînement de *phantasiai*), issue indifféremment, rappelons-le car c'est très important, du primordial (avec l'interfacticité transcendantale qui lui est coextensive) ou de l'interfacticité transcendantale actuellement instituée comme co-*existence* transcendantale (avec modification du primordial), que *peut*, dans ce qui paraît comme répétition, se remettre en jeu la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, c'est-à-dire tout d'abord la structure du fantasme comme « parasitant », en le mettant en forme à sa manière, le tissu des possibles ouverts au registre architectonique de la *Stiftung* intersubjective de la co-*existence* transcendantale. Et c'est ce « parasitage » lui-même, cette mise en forme en soi aveugle des *phantasiai*, mais aussi des habitus et sédimentations encore mêlés d'impressionnabilité et d'affectivité, qui constitue ce qu'on appelle depuis Freud le *processus primaire*. Celui-ci n'existe donc pas « en soi », comme « manipulé » par quelque « appareil » au gré de défenses, de censures, de refoulements, d'investissements, etc. Ce sont là des termes qui n'ont de sens que pour les analystes qui les éprouvent

en séance, sans trop savoir ce que c'est, donc des termes de la *théorie* psychanalytique, qu'elle soit psychologie ou méta-psychologie, qui établit une sorte de « table d'orientation » pour les analystes, sans qu'on sache « ce qui se passe » précisément – ce qui est l'objet propre de la phénoménologie – chez l'analysant. Le processus primaire s'enclenche, pour ainsi dire, dans la transposition architectonique qui, coextensive de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, « prend », « sélectionne », « filtre » ou « marque » (« investit ») certaines *phantasiai* (indifféremment primordiales ou intersubjectives et mêlées d'affectivité), au gré des circonstances, c'est-à-dire de façon relativement contingente, pour les transposer dans la structure du fantasme, dont on comprend mieux encore qu'elle est d'abord « inconsciente ». Car c'est par cette » prise » ou ce « marquage » que, désormais, quoique la *Stiftung* en soit dérobée (par définition) à la conscience, le tissu, à la fois primordial et intersubjectif des *phantasiai*, des habitus, des sédimentations et des affects, se trouve « parasité » et « déformé » par le processus primaire, remis, pour une part a priori indéterminée de lui-même, au registre des intentionnalités imaginatives dont la *hylè* impressive (le « vécu d'acte ») est corrélativement dérobée, comme « affect », dans les plis de la *Leibhaftigkeit* en sécession : *tel est le paradoxe à affronter d'actes intentionnels (d'imaginations) non positionnels*, c'est-à-dire ici *n'existant que dans leur dimension fictive*, qui s'effectuent *sans* qu'un ego ne les ait effectués – et il en va ainsi, manifestement, dans les intentionnalités imaginatives du rêve – et qui ne sont cependant pas sans effets réels sur le tissu de la conscience. Tel est *le paradoxe qui nous reste à penser* d'actes intentionnels sans ego les effectuant, c'est-à-dire sans aperception transcendantale immédiate – ces actes « ne pensent pas » mais parasitent à son insu la pensée. Car il est trop facile d'en conclure, comme beaucoup l'ont massivement pensé, que la phénoménologie trouve là sa limite. Autrement dit, le processus primaire n'est pas « créatif », il « ne pense pas », il est *essentiellement parasite*.

Il nous reste encore une conséquence à souligner et à remarquer quant au *Phantomleib* et au pseudo-primordial : c'est celle du statut qu'il faut attribuer phénoménologiquement, s'il y en a un, à la « vie » dans le *Phantomleib* et le pseudo-primordial. Dans la mesure où, en ceux-ci, il n'y a, nous l'avons vu, ni spatialisation ni temporalisation (stables ne fût-ce que pour un moment éphémère), il ne peut y avoir, en eux, de « vie » réelle (*reell*), et c'est ce que montrent, comme à leur horizon qui serait celui de la psychose transcendantale, les cas réels de psychoses (maniaco-dépressives, mélancoliques et schizophréniques). En tout cas, il n'y a pas de « vie autonome », en vue d'elle-même. Et pourtant nous rêvons, nous rêvons éveillés, nous sommes plus ou moins névrosés ou plus ou moins pervers, voire plus ou moins « fous », et dans tout cela, nous « vivons » néanmoins, et nous « vivons » (*erleben*) encore « quelque chose ». C'est que, précisément, malgré la *Spaltung* du *Phantomleib* et du *Phantasieleib*, la prise de possession du second par le premier n'est jamais totale (sauf peut-être dans les crises psychotiques aiguës), donc que le *Leibkörper* n'est jamais totalement réduit à un *Körper* dont le *Phantomleib* se serait totalement détaché, comme une « âme » errant pour toujours, partout et nulle part *dans l'atmosphère*, laissant son *Körper* comme inerte ou comme *mort*. Donc c'est que, comme Husserl l'avait compris, la vie et le vécu

(*Erlebnis*) relèvent du *Leib*, du *Phantasieleib*, de la *Leibhaftigkeit*, et du *Leibkörper* institué par la *Stiftung* intersubjective, et que ce qu'il y a de vie dans le *Phantomleib*, ce qui fait de celui-ci un *Phantom*leib et non pas un *Phantom*körper, *emprunte*, dans le clignotement de sa dimension fictive, à la vie du *Leib* et du *Körperleib*, est une « vie parasitaire » alimentée en sous-main par la *Leiblichkeit*, « vie » qui, comme celle de tout parasite, anémie, épuise la vie de la *Leiblichkeit*, va même, comme dans le cas de l'hystérie avec les « états hypnoïdes », jusqu'à se produire « toute seule », à l'insu de la conscience qui « habite » le *Leib*, dans la *Spaltung* de la conscience – sans parler de la « désagrégation » de celle-ci dans les psychoses. Alors que dans la rêverie éveillée, comme l'a analysé Husserl, la conscience abandonne le présent perceptif pour s'adonner, dans la présence sans présent assignable, aux jeux encore de langage, des imaginations, ce qui, par le *Phantasieleib* mis en jeu implique tant le *Leib* dans sa primordialité que le *Leibkörper* institué par la *Stiftung* intersubjective (même si autrui n'est pas actuellement là), dans « l'état hypnoïde », c'est-à-dire la rêverie éveillée qui « marche toute seule » à l'insu du rêveur, le *Leib* dans sa primordialité et le *Leibkörper* intersubjectif ne sont plus « là », dans des sortes de « parenthèses », que pour alimenter la vie parasitaire de la rêverie « inconsciente », où le processus primaire joue un rôle important. C'est de la même manière, *mutatis mutandis*, que, dans le rêve que nous faisons dans le sommeil, il y a bien coexistence du *Leib* primordial, de sa *Leibhaftigkeit*, du *Leibkörper* (quasi-perception d'objets) et du *Phantomleib* en jeu dans le *Phantasieleib*.

Cela conduit à deux problèmes importants qui restent à examiner. Tout d'abord, le rôle plus précis du *Phantomleib* et du pseudo-primordial dans les divers types de psychoses. Ensuite, la mesure des limites extrêmes jusqu'auxquelles peut aller la conscience elle-même dans ses structures. En fait, ces deux problèmes sont complémentaires si l'on veut être en mesure de comprendre ce qu'il y a encore de conscience (et donc de pensée) dans les psychoses. Celles-ci requièrent cependant une « refonte épistémologique » au moins aussi importante que celle que nous avons accomplie ici de la psychanalyse à propos des questions posées par les névroses et les perversions. Il nous faut en venir à analyser de plus près ce qu'il reste, au sein des différents cas de figure psychopathologiques, de « teneurs de vécu », donc de teneurs de sens et de conscience sensitive (dans le « ressentir » propre à une *Leibhaftigkeit* encore indissociée du *Leib* et qui n'est déjà plus ou pas encore « subir » dans une *Leibhaftigkeit* en sécession). Autrement dit, il nous faut compléter nos analyses, qui ont été, jusqu'ici, plutôt structurales et architectoniques, par des analyses portant sur les « contenus » vécus et non vécus, quant à leur statut proprement phénoménologique.

CHAPITRE II

Teneurs de vivre et de vécu dans les psychopathologies : second pas pour une approche phénoménologique

§ 1. Vivre et vécu dans le primordial et dans l'institution intersubjective

Dans ce que Husserl a nommé la « sphère » primordiale, c'est-à-dire celle du *Leib* primordial et de son *ici absolu*, il n'y a de vivre (*erleben*) de vécu (*Erlebnis*) que de ce qui, à travers ses kinesthèses et ses *Stimmungen* (éventuellement liées aux kinesthèses réelles ou potentielles), est *ressenti* (*empfunden*) ou affectivement senti (*gefühlt*) par le *Leib* primordial sans que, pour autant, celui-ci n'accède à la sensibilité de la *Sinnlichkeit*. Le *Leib* primordial est en effet *empfindbar* et pas *sinnlich*, rien ne distingue, en lui, ce qui sera ultérieurement, par la *Stiftung* intersubjective, ses *Innenerscheinungen* des apparitions des choses extérieures, encore « fantômes » ou « apparences ». Celles-ci sont organisées seulement par rapport aux états de tension ou de repos des « systèmes » kinesthésiques originairement enchevêtrés dans la mesure où, par là, rien ne distingue, non plus, les organes des sens. En outre, dans la mesure où la *Stiftung* intersubjective n'y est *pas actuellement* en jeu, il n'y a pas non plus, dans la sphère primordiale, de temporalisation, pas même de temporalisation en présence, mais seulement, en quelque sorte, par le biais des schématismes à l'œuvre dans les kinesthèses, des amorces aussitôt avortées de temporalisations. Règne, pour ainsi dire, de la *phantasia*, si l'on admet, d'une part, que l'indistinction du « dedans » du « dehors » signifie l'indistinction des *phantasiai*, de l'affectivité et des « sensations » prises en leur sens platonicien (fugaces, instables et non présentes), et si, corrélativement, d'autre part, l'on admet qu'à ce titre il n'y a pas non plus de distinction entre le *Leib* primordial et le *Phantasieleib*, entre les apparitions de ce qui sera chose dans la *Stiftung* intersubjective, et les *phantasiai* comme apparitions de ce qui sera quasi-choses (à l'intérieur de la *Stiftung* intersubjective), que l'on peut considérer, si l'on veut, comme des « hallucinations ». « Monde » inchoatif, « irréfléchi » et chaotique, parce que l'ici absolu du *Leib* primordial (et du *Phantasieleib* primordial), s'il spatialise les *phantasiai*, le fait aveuglément puisqu'il ne peut s'y reconnaître comme tel, par l'aperception d'un autre ici absolu. Son « vivre » est donc presque inconcevable, même si déjà s'y ébauche une Histoire transcendantale (des *Stiftungen* avec leurs habitus et leurs sédimentations de proto-sens), parce que, pour reprendre nos termes de *Phénoménologie en esquisses*, tout y est constamment « remis à zéro ». Sorte de sommeil où, s'il y a des rêves, il n'y a pas encore en eux de « pensée »,

c'est-à-dire de sens parti à la recherche de lui-même. Ou, pour reprendre les termes de Husserl, sorte de rêve où, à sa façon, tout y est « vécu » sans jamais y être « perçu ». S'il n'y a pas, en lui, de temporalisation en présence susceptible de se stabiliser en sens se cherchant et se faisant, il y a encore moins, en lui, de temporalisation en présent, donc pas non plus de possibilité de suspens du « temps interne » qui rendrait possible une perception interne et de l'imagination. C'est dire que l'ici absolu y est *fungierend*, aveuglément, et qu'y règne non pas une quelconque temporalité originaire, mais ce que Platon nommait *genesis*. Il n'est donc pas étonnant que, de cet état de la « vie » – qui est celui du fœtus puis du nourrisson –, nous n'ayons aucun souvenir possible. Par ailleurs, il n'y a pas non plus, en lui, d'aperception transcendantale immédiate possible : la « sphère » primordiale est celle de l'*anonymat phénoménologique*.

Tout change, on le sait, avec la *Stiftung* intersubjective, qui a lieu sur la base de l'aperception, par le *Leib* primordial, d'un *autre ici absolu*, c'est-à-dire d'une *autre vie* dont l'ici absolu est *là-bas*, « en dehors » de ce qui surgit comme *mon* Leib. L'énigme, dont on n'aura jamais assez analysé le « moment » phénoménologique – et l'on sait combien Husserl s'y est « épuisé » – est dans cette transposition architectonique du primordial en primordial modifié par laquelle, dans l'aperception d'un autre *Leib* comme *Leibkörper*, c'est-à-dire, sinon comme entièrement figuré, du moins comme figurable, s'éprouve tout à la fois l'impossibilité que mon *Leib* primordial se trouve là-bas (il ne pourrait y aller sans se quitter, c'est impossible), et la possibilité que mon *Phantasieleib* s'y trouve, comme s'il y avait été ou comme s'il devait encore s'y trouver – à savoir, non pas qu'il s'y trouve actuellement, maintenant, mais qu'il puisse « accompagner », toujours en retard ou en avance à l'origine, l'ici absolu qui est là-bas, par ce que nous avons nommé une *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans, cet écart à l'origine par retard ou avance ouvrant quant à lui à la fissure nécessaire à la temporalisation/spatialisation en langage (par regards, gestes, comportements, actions, et non certes, originairement, par expressions linguistiques).

Cela change tout quant au statut du « vivre » et du « vécu ». Tout d'abord, en effet, le *Leibkörper* situé *là-bas* par l'ici *absolu* du *Leib* autre qui y est plus ou moins figuré, me situe en *mon* ici absolu, et me donne, pareillement, par le biais de mon *Phantasieleib*, au moins dans un premier « moment », la possibilité au moins en *phantasia*, que mon *Leib* primordial se figure plus ou moins clairement en *Leibkörper*. Autrement dit, mon aperception d'autrui est double : c'est à la fois celle de son *Leibkörper* figuré en *Darstellung* intuitive et celle de son *Leib* (son ici absolu) dans son *Leibkörper*, mais ce *Leib* échappe à toute figuration intuitive (je n'aperçois pas, comme le dit Husserl, la vie d'autrui « en original »). Autrement dit, si, dans le *Leibkörper* d'autrui, j'aperçois bien son *Aussenleiblichkeit* en apparitions, en *Aussenerscheinungen*, je n'aperçois pas en apparitions son *Innenleiblichkeit*, ou ses *Innenerscheinungen*, mais, par l'écart à l'origine dont nous avons parlé, j'en « pressens » quelque chose par mon *Phantasieleib* – comme si celui-ci avait été ou devait encore être là-bas. À l'inverse, cela signifie aussi, toujours par le *Phantasieleib*, qu'il y a une *phantasia* possible (et en général non présentifiée en imagination dans le présent intentionnel d'une image d'objet) de

mon *Aussenleiblichkeit* en apparitions possibles depuis là-bas, en *Aussenerscheinungen* possibles de *phantasiai* depuis le là-bas où seul le *Phantasieleib* peut « aller », mais que, corrélativement, situé en mon ici absolu par l'aperception de l'autre ici absolu, j'ai bien, désormais, une sorte de figuration plus ou moins accomplie en apparitions de mon *Innenleiblichkeit*, ou de mes *Innenerscheinungen*, et ce, pour parler comme Husserl, « en original ». Autrement dit, tout comme autrui, quant il surgit, le fait avec son dehors et son dedans, moi-même, pour qui autrui surgit, et qui, de ce fait, surgis aussi, le fais avec mon dehors et mon dedans. Et par là, c'est-à-dire par la *Stiftung* intersubjective qui est celle du *Leibkörper* et de ses *apparitions* (intuitives, perceptives), le *Phantasieleib* qui, dans le primordial, était indiscernable du *Leib*, se distingue désormais du *Leibkörper*. Mais, si je n'aperçois (« apprésente », dit Husserl) la vie d'autrui qu'en l'accompagnant, moyennant un écart *irréductible* (par avance ou par retard), de mon *Phantasieleib*, c'est-à-dire par la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans dont celui-ci est capable, cela signifie que la *Leiblichkeit* d'autrui se divise entre ce qui est figuré et figurable intuitivement (ses gestes, mimiques, comportements, etc.) à même son *Leibkörper* et ce qui ne l'est pas, qui est sa vie et son vécu. Ceux-ci « habitent » du dedans les figurations et les figurabilités intuitives, et relèvent du *Phantasieleib* – et c'est bien le cas puisque, *dans* la *mimèsis* qui les accompagne, les kinesthèses et l'affectivité qui s'y attache ne sont *pas nécessairement* mises en action dans mon *Leibkörper* : ce qui y est mis en action, ce sont pour ainsi dire les réponses de ma vie et de mon vécu à sa vie et à son vécu – l'impressionnabilité et l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* y étant encore inchoativement mêlée à la *phantasia* du *Phantasieleib*.

En d'autres termes encore, ma vie et mon vécu ne s'autonomisent *comme tels* que par rapport à la vie et aux vécus d'autrui qui, en ce sens, sont *originaires*. C'est la vie d'autrui que me « donne vie », ou plus précisément qui transpose architectoniquement l'anonymat phénoménologique du primordial en ce qui est désormais *ma* vie, relevant de *mon* intériorité (mon primordial modifié), ou, en termes husserliens de mon *Ich-Leib* – ce que, pour ainsi dire, le pur primordial est incapable de faire seul, mais ce par quoi, par ailleurs, le « retour » au primordial est encore possible comme retour à une anonymité qui désormais, par la modification intersubjective, m'appartient. L'individuation, encore élémentaire ici, de ma vie et de mon vécu a lieu par autrui : en m'instituant comme moi, il me « prend » certes à ses intrigues, mais je peux aussi nouer des intrigues avec lui, et, sur la base de ses sollicitations, établir avec lui des « complicités ». Mais bien plus profondément, cela veut dire que c'est sur la base phénoménologique du *Phantasieleib* que s'institue *le vivre et le vécu, comme la part précisément infigurable* de la *Leiblichkeit* d'autrui, et de là, comme la part pareillement infigurable de ma propre *Leiblichkeit*. Et que, dans les deux cas, *c'est cette part infigurable que l'on peut, du point de vue phénoménologique, nommer psyché* ou âme – comme si *Leibkörper* signifiait la différence sans séparation de l'âme (*Leib*) et du corps (*Körper*). Le lieu ultime de cette infigurabilité est l'aperception transcendantale immédiate (l'ainsi « aperçu » étant lui-même, bien entendu, *infigurable*) de ce qui, par là, advient, tout d'abord par fragments épars, ensuite au fil d'une Histoire transcendantale faite de « com-

plicités» établies, c'est-à-dire de *Stiftungen* avec leurs habitus et leurs sédimentations de sens, comme les germes de la conscience, étant entendu que l'aperception transcendantale immédiate de la conscience (déjà instituée) de l'autre ne m'est précisément accessible que par écart à l'origine, par retard et avance, dans la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans mise ne œuvre par mon *Phantasieleib*. Ce n'est que dans la mesure où, par cette *mimèsis*, mon aperception transcendantale immédiate «se coule» dans celle de l'autre que je puis le comprendre (et me faire comprendre de lui) par un geste, un comportement ou une mimique – sans qu'il n'y ait nécessairement parole : celle-ci vient «après», quand le sens, qui comporte déjà la dualité irréductible du moi et de l'autrui, en vient à se chercher et à se faire *pour lui-même*.

On comprend par là à la fois l'«immatérialité», l'insaisissabilité et la *non figurabilité* du vivre et du vécu phénoménologiques : la «sphère» du vécu ne s'institue tout d'abord que comme la «sphère» du vécu d'autrui, qui est inaccessible directement par moi, et, en raison même de cette inaccessibilité, qui m'institue en la «sphère» de mon propre vécu. Non pas que je n'«existe» que sous le regard d'autrui, mais que je me mette à vivre ma vie que dans la stricte mesure où il m'est impossible de vivre la vie d'autrui. Et je ne serai, dans ce cas, renvoyé à ma solitude que si cette inaccessibilité, qui est inaccessibilité réelle ou actuelle, s'avère irréductible même dans le *Phantasieleib*, si la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans est elle-même impossible, soit par la déficience d'autrui qui dès lors paraît aux limites du vivre, soit par ma propre déficience où je ne puis vivre, mais où, d'une certaines manière, je suis déjà en instance de mourir, de me réduire aux «impressions affectives» traumatiques retirées dans la *Leibhaftigkeit* en sécession – et c'est là que, corrélativement, s'institue aussi le *Phantomleib* sur lequel nous allons encore revenir.

Il ne faut pas, en effet, conclure de là que la vie d'autrui soit exclusivement «phantasmée». Car, de sa vie, il faut toujours les attestations phénoménologiques fournies par la part de sa *Leiblichkeit* qui apparaît (en apparitions) dans l'animation de son *Leibkörper* (gestes, mimiques, etc.), c'est-à-dire dans la *part qui se figure* de l'infigurable. En termes husserliens, c'est cette part du vivre et du vécu qui tombe sous l'analyse phénoménologique, mais nous comprenons qu'elle ne peut être prise, précisément, comme part *du vivre et du vécu*, et non pas comme simples data positifs, que si «derrière» la part analysable est en action une aperception transcendantale immédiate, et ce, que celle-ci «accompagne» ma vie et mes vécus ou qu'elle «accompagne», mais par l'écart dont nous avons parlé, la vie et les vécus d'autrui. Ou plutôt, car il faut aussitôt corriger cette dernière formulation, dans la mesure où je ne puis me situer en mon ici absolu que par l'aperception effective, dans et depuis le primordial, d'un autre ici absolu, celui d'autrui, donc dans la mesure où il n'y a de «je» que par autrui, et par là d'aperception transcendantale immédiate en moi que par l'aperception d'autrui ; et dans la mesure corrélative où l'aperception d'autrui est d'abord, par le *Phantasieleib*, l'aperception en écart originaire, par avances et/ou par retards, de l'aperception immédiate d'autrui, il faut dire (telle est ce que Husserl nommait la *modification* par autrui), d'une part, que mon aperception transcendantale immédiate «n'ac-

compagne » (donc à distance) mes vécus et ma vie que parce qu'elle est *déjà mise à l'écart de ceux-ci par l'aperception d'autrui* (c'est par là seulement que je ne suis pas « englouti » dans mon vivre et mes vécus comme dans le primordial), et d'autre part que l'aperception transcendantale immédiate d'autrui « n'accompagne » (donc, pareillement à distance) ses vécus et sa vie que parce que, déjà, elle n'y adhère pas, clignote par avances et retards comme ce qui les fait vivre à mon primordial, mais cependant « mimétisables » de façon non spéculaire, active et du dedans, et ce, à son tour moyennant un écart à l'origine (par retards et/ou par avances), par mon *Phantasieleib* coextensif du *Leib* qu'il y a dans mon *Leibkörper*. C'est pour ces raisons complexes, et non pour quelque raison « métaphysique » due seulement à la mécompréhension de la phénoménologie ou à la mauvaise foi, que Husserl a toujours maintenu la position du moi dans ses analyses, c'est-à-dire de *quelque* un *qui fait expérience, vit sa vie et ses vécus*. Il n'y a là rien de « psychologique », même à admettre, comme il le faut, que la « pensée ne fonctionne pas toute seule » et que la *psyché* reste une *énigme*, l'énigme, précisément, de l'aperception transcendantale immédiate, qu'il ne faut surtout pas confondre avec la « perception interne », et l'énigme de ses transpositions architectoniques possibles au fil des diverses *Stiftungen* possibles de registres architectoniques bien distincts, séparés chaque fois l'un de l'autre par un *hiatus* infranchissable en continu.

En ce sens, donc, nous rejoignons la thèse célèbre de Husserl, le plus souvent mal comprise, selon laquelle « la subjectivité transcendantale *est* intersubjectivité transcendantale » : il n'y a pas de vivre, ni de vécu, qui ne soit *originairement intersubjectif*, qui ne relève originairement de la co-existence transcendantale, c'est-à-dire, on l'a vu, où autrui ne soit pas, d'une manière ou d'une autre, *impliqué* (au sens husserlien, à savoir aussi : potentiellement, implicitement). Mais cela, non pas de façon empirique » (autrui ou les autres n'ont pas besoin d'être constamment et actuellement là, en chair et en os : il s'agit précisément d'une *Stiftung* intersubjective, avec ses habitus et ses sédimentations), mais de façon *transcendantale*, et ce, parce que, finalement et tout simplement, *il n'y a pas de vivre et de vécu au sens phénoménologique sans aperception transcendantale immédiate* (pouvant éventuellement se convertir en perception interne, cette condition n'étant pas, pour nous, *eo ipso* nécessaire à l'exercice de la phénoménologie). Cette mise au point étant faite, nous savons que les choses sont beaucoup plus complexes dans la « réalité » de l'expérience, où il s'agit d'examiner, par l'intermédiaire des cas de figure psychopathologiques, les répercussions de l'*institution* du *Phantomleib* et du *pseudo-primordial* sur le vivre et le vécu que, vu leur indéfinition relative, nous avons toujours mis entre guillemets phénoménologiques dans le chapitre précédent – ce que nous nous abstiendrons désormais de faire avec la définition relative que nous venons d'obtenir. La question plus concrète est désormais : que reste-t-il du vivre et du vécu de la conscience, selon ces cas de figure, si l'on prend en compte cette dernière *Stiftung* ? Qu'en est-il plus proprement de la « vie » (cette fois entre guillemets phénoménologiques par rapport à ce qui vient d'être relativement défini), qui est « vie » fictive, dans le *Phantomleib* et dans la passivité affective de la *Leibhaftigkeit* en sécession sur la base de laquelle s'institue le

pseudo-primordial ? Revenons d'abord, pour cela, à l'hystérie, et à son commentaire par Binswanger.

§ 2. Retour à l'hystérie : « vivre » et « vécu » dans le *Phantomleib* et le *Leibkörper* : critique de l'interprétation de Binswanger

Nous disposons à présent de suffisamment d'éléments pour proposer une analyse phénoménologique architectonique du commentaire, en soi déjà phénoménologique mais, nous allons le voir, incomplet, auquel Binswanger se livre d'un cas d'hystérie, dans son excellent essai de 1935 intitulé *De la psychothérapie*[25]. Nous ne reprendrons pas ici l'exposé entier du cas, mais nous nous contenterons d'étudier la manière dont Binswanger interprète à la fois l'aphonie de sa patiente et le moment où elle recouvre l'usage de la voix. Que signifie le symptôme, clairement situé dans et sur le *Leibkörper* (il s'agit d'une mise hors d'action, même en *phantasia*, de tout un système de kinesthèses), et que signifie sa disparition, du point de vue proprement phénoménologique ? Car c'est une véritable analyse phénoménologique du sens de ce que Freud nommait la « conversion somatique » qui est l'objet principal des préoccupations de Binswanger. Le problème est clairement formulé :

> «[...] comment faut-il comprendre qu'elle (scil. la patiente) ait récupéré la maîtrise de sa voix qui lui avait été complètement retirée pendant deux ans ? On comprendra peut-être comment il fut possible par un travail commun (scil. avec le thérapeute) de ramener la malade à *vouloir* parler à haute voix ; mais on ne comprend pas comment ce vouloir a pu se retourner en un pouvoir (*Können*) ; [...]» (DP, 132, UP, 216)

> À ce propos, les malades
>
> « expliquent souvent que cela se passe en eux (*es sei ihnen*) comme quand ils ont oublié quelque chose, par ex. un nom, et comme quand l'oublié paraissait vouloir leur revenir à tout instant à la conscience (*in den Sinn*), mais disparaissait toujours à nouveau, jusqu'à ce que, un jour, il se tienne subitement clair et distinct devant leur esprit et en leur pouvoir (*Gewalt*).» (*Ibid.*)

Cependant, cette explication est donnée durant la convalescence, c'est-à-dire *après* la disparition du symptôme, et la comparaison n'est pas forcément raison: il ne s'agit pas nécessairement d'un oubli, nous allons le voir, mais, dans le jeu de l'imminence du ressurgissement et de la disparition, d'une remarquable description du clignotement phénoménologique entre d'une part le *Phantomleib* qui paraît avoir « évaporé » en lui une part du *Phantasieleib* – le *Leibkörper* (dans le symptôme) étant « marqué » par les « impressions affectives » traumatiques de la *Leibhaftigkeit* –, et d'autre part le *Phantasieleib* (le *phantasia* du système kinesthésique en question) qui médiatise la remise en action du *Leibkörper* dans la

---

25. Publié en français dans *Introduction à l'analyse existentielle*, Éd. de Minuit, Coll. « Arguments », Paris, 1971, pp. 119-147 ; en allemand dans *Vorträge und Aufsätze*, Asanger, Heidelberg, 1994, pp. 205-230. Nous citerons dans le cours de notre texte, par les sigles DP et UP, suivis de l'indication de page. Notons qu'à cette époque, Binswanger avait déjà au moins le projet des *Grundformen*.

parole effectivement prononcée à haute voix. C'est donc avec ces distinctions qui sont les nôtres que nous pouvons, déjà, lire les commentaires de Binswanger – le problème étant, nous allons le voir, qu'à travers la prise en considération du *Leib* qu'il propose pour comprendre ce qui se passe, le terme de *Leib* chez lui reste foncièrement ambigu, recouvrant à la fois la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit*, et laissant tout à fait dans l'ombre la distinction entre *Phantasieleiblichkeit* et *Phantomleiblichkeit*.

Le *Leib*, en effet, est à prendre, selon Binswanger, en tant que *Leibgegebenheit* (donnée du corps vivant) ou *Leibbewusstheit* (état de conscience du corps vivant) «avec toutes ses lois d'essence aprioriques et ses possibilités d'altération "factices"» (DP, 132; UP, 217). Notons qu'il s'agit ici du *Leib* dans le *Leibkörper*, puisque le malade est institué comme sujet (dans et par la *Stiftung* intersubjective): il s'agit de se demander «comment il vit dans son *Leib*, ou mieux comment il vit (*erlebt*) son *Leib* ou le "ressent" (*empfindet*)» (*ibid.*), et cela, *globalement*, dans l'«avoir» et le «vivre» du *Leib* (cf. *ibid*). La meilleure preuve qu'il s'agit bien du *Leib* dans le *Leibkörper* est dans le fait qu'il est associé par Binswanger à la *psyché* («l'âme») et non pas à l»esprit» (*Geist*). Le *Leib* comme *vécu* ne peut être tel, nous l'avons vu, que par l'aperception transcendantale immédiate de la conscience (et donc du moi intersubjectivement institué) qui «accompagne» tout vécu.

Or, que se passe-t-il dans le cas de l'aphonie de la patiente? Pour le comprendre, explique Binswanger, il ne faut «pas seulement savoir que l'homme "possède" un *Leib* et comment ce *Leib* est conformé, mais aussi que lui-même est toujours de quelque manière *Leib*. Mais cela ne signifie pas seulement qu'il vit toujours de quelque manière *leiblich*, mais qu'il parle ou s'exprime aussi incessamment de quelque manière *leiblich*, que donc à côté de la langue des mots articulés à haute voix et du langage des images plus ou moins articulé objectivement, il possède aussi un langage de *Leib* très clairement articulé. C'est dans celui-ci qu'il parle toujours de façon particulièrement perceptible (*vernehmlich*) lorsque, par suite du renoncement à la communication en général et du retrait sur le Moi propre, le véritable moyen d'expression de la communication, la langue des mots, ne vient plus en question, lorsque aussi la *phantasia* d'image se tait et que l'homme devient proprement muet dans son tourment.» (DP, 134; UP, 218). Cela veut dire qu'il «*souffre* effectivement» (DP, 134; UP, 219).

Remarquons, avant de poursuivre, car il ne faut rien précipiter, que la *Leibsprache* est ici à comprendre comme langage des mimiques, des gestes, des attitudes, qui certes plongent leurs racines dans les kinesthèses affectives du *Leib* primordial (mais nous ne pourrons jamais savoir comment, du point de vue génétique phénoménologique), mais qui, dans le cas qui nous occupe, est aussi un langage *symboliquement institué* par la *Stiftung* intersubjective (ce pourquoi il est *vernehmlich*, perceptible). Ce langage accompagne la langue, c'est-à-dire non seulement les kinesthèses qui vont de pair avec les mouvement réellement effectués par le *Leibkörper* lorsqu'il parle (ou même écrit), mais aussi les kinesthèses en *phantasia* qui vont de pair avec la «vie solitaire de l'âme» (Husserl), que celle-ci se parle ou qu'elle imagine des images pourvues d'un ou de sens intentionnels d'objet ou d'objets (c'est ainsi que Binswanger peut parler d'une *Bildphantasie*

«qui parle»). On comprend que Binswanger s'achemine vers l'explicitation phénoménologique de la «conversion» somatique de la névrose, et il semble paradoxal qu'il parle ici d'une extinction de la *phantasia* d'image, à moins qu'il ne veuille dire que celle-ci, toute dans l'état hypnoïde, avec une perte du *Leibgefühl* (de la *Leihaftigkeit* en notre sens), du sentiment du corps vivant, de l'habitation du corps vivant par un Moi, se perde précisément dans cet état, s'évapore dans le *Phantomleib*, c'est-à-dire ne soit plus consciente, se produise à l'insu de la patiente, ce qu'il nous faudra pour notre part aussi considérer. Reprenons :

> «L'interdiction de la mère (scil. faite à la patiente de se fiancer avec l'homme qu'elle aime) et l'obligation de renoncer à son amour (scil. qui ont provoqué la crise d'aphonie) ont porté un coup sévère à sa volonté de vivre ; elle se retire de la vie, mais ne peut ni ne veut non plus sérieusement mourir. Ainsi n'y vit-elle encore que constamment entre vie et mort, sans but ni fin, ce qui est le terrain le plus fertile pour une névrose [...]. Dans cette forme d'être, la sphère de la *Leiblichkeit* reçoit cependant [...] une *signification d'un nouveau genre* (nous soulignons). Elle devient maintenant, après que tout le reste, monde commun (*Mitwelt*) aussi bien que monde environnant (*Umwelt*) ait été "étouffé", soit devenu sans sens, sans fin, i.e. précisément sans vie, la retraite propre de notre être, une retraite qui à vrai dire ne donne en aucune manière l'impression de bien et d'intime, mais qui survient "*unheimlich*" comme "siège" de la simple *poussée* à vivre maintenant aveugle et sans but, nous tourmente, nous effraie et nous angoisse ; car ce vers quoi cette simple poussée à vivre nous pousse (*drängt und treibt*) est le bord de l'abîme du vide existentiel total, du néant (...). "Le *Leib* fonctionne" ici, et ce de manière agitée (*aufrührerisch*) parce que non maîtrisée et non dirigée par un sens véritable, [et il] continue [de fonctionner] "seul", et prend aussi en charge dans cette agitation la fonction du langage, il devient, au sens le plus large, l'organe de langage de cette agitation. Mais même dans cet état de retrait dans mon *Leib* ou "en tant que *Leib-Ich*", *je* parle.» (DP, 134-135 ; UP, 219).

C'est ainsi que Binswanger explique l'aphonie : par incapacité d'«avaler» et de «digérer» l'interdiction maternelle, contre laquelle le corps «parle» par son incapacité de parler, qui signifie le retrait en soi-même – tout le problème demeurant que cela *ne procède pas d'un voix volontaire*, et que c'est cela même qu'il faut expliquer : à savoir la mise hors circulation des kinesthèses du *Phantasieleib* et du *Leibkörper* en rapport avec l'usage de la parole, et cette mise hors circulation sera encore analysée par Binswanger.

Plusieurs poins doivent ici être rigoureusement précisés. Tout d'abord, le retrait dans le «Moi propre» n'est pas le retrait ou le retour sur le *Leib* primordial, mais le retrait dans, ou plutôt de quelque chose qui fait écho à l'affect traumatique enfoui dans l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et c'est ce retrait qui, bien que médiatisé par le processus primaire, a des «effets» (symptômes) nécrosants sur la *Leiblichkeit* (et *Phantasieleiblichkeit*) du *Leibkörper* pour sa part déjà intersubjectivement institué (avec le moi, et le moi qui peut encore ici vivre sa vie propre dans et avec son *Leib*, c'est-à-dire *leiblich*). Mais, encore une fois, nous pouvons tous nous murer dans notre silence sans pour autant devenir ou être hystériques ou névrosés. L'essentiel est ici le *glissement* de la vie de la patiente dans une vie «*entre vie et mort*», sans but ni fin : terrain d'éclosion de la névrose, dit Binswanger, mais aussi, à condition de renverser la formule binswangerienne («elle se retire de la vie») en «la vie se retire d'elle», et si, malgré cela, il subsiste

encore, pour la patiente, une sorte désormais étrange de vie, c'est bien, de façon caractéristique, le terrain où s'effectue le passage en transposition du *Phantasieleib* au *Phantomleib* (et à une sorte d'«état hypnoïde» correspondant) – Binswanger indique bien que la «sphère de la *Leiblichkeit* reçoit une signification d'un nouveau genre», mais nous pressentons déjà que ce n'est pas, en réalité, celle qu'il lui attribue. Il s'agit en effet, par cette entrée dans ce qu'on peut nommer un fantôme de vie (*Phantomleben*), d'un effondrement de ce qui est mis en place par la *Stiftung* intersubjective, et, dans la suite de son développement, Binswanger décrit bien les caractères du *pseudo-primordial*: la retraite ne paraît ni bonne ni intime, elle est *unheimlich*, inquiétante et étrangère ou étrange, spectrale, lieu de tourments, d'effrois (pour nous: «impressions affectives», mais indifférenciées pour la conscience de la patiente) et d'angoisse (seul «vécu» subsistant), bord de l'abîme où le Moi est près de s'engloutir comme dans le néant. Ce qui manque cependant dans cette description, c'est la fixation première du fantasme, corrélative à la fois du retrait de l'affect traumatique dans la *Leibhaftigkeit* en sécession (retrait qui est lié à la *Stiftung* du pseudo-primordial) et de la *Spaltung* du *Phantomleib* et du *Phantasieleib*. Cette fixation donne au Moi (au *Selbst*) qui, sans cela, serait toujours au risque de se perdre, une fausse identité (un faux *Selbst* ou *self*) en laquelle, en quelque sorte, il se «complaît», puisque c'est cela même, où la structure intersubjective de significativité est là, mais sans autrui, qui le tient à distance son propre effondrement. De la fixation première du fantasme, dans le découpage d'intentionnalités imaginatives d'abord sans objets imaginaires figurés, des fragments ou éclats peuvent apparaître (surgir) plus ou moins fugitivement par la figuration intuitive de tels ou tels objets ou événements – cela part, en général, de la rêverie éveillée (dont Binswanger ne parle pratiquement pas). Quoi qu'il en soit, Binswanger concentre ici toute son attention – mieux que nous ne l'avons encore fait – sur ce qu'il en est dès lors du *Leibkörper marqué* dans ses symptômes par la *Leibhaftigkeit* affectivement «impressionnée» (traumatiquement) mais elle-même *gespalten* de la *Leiblichkeit* vivante en ce qui est ressenti *par nous* comme le pseudo-primordial en tant que «retraite». Car, dans cette sorte étrange de «vie» entre la vie et la mort, le pseudo-primordial (la *Leibhaftigkeit* en sécession) n'est pas «habité» ou «vécu» (une part du *Phantasieleib* a été dissipée ou «atmosphérisée» au *Phantomleib*. En termes binswangeriens, le *Leibkörper* n'est pas «maîtrisé» et «dirigé» (en des kinesthèses») par du sens (réfléchi): il «fonctionne» de façon agitée par cette désertion, et c'est précisément cette agitation même qui, dans la *Stiftung* intersubjective toujours *opérante* (*fungierend*), peut prendre, en quelque sorte «en creux» ou *pour nous*, le sens de la révolte, de l'*insurrection* contre l'interdiction maternelle, toujours en vigueur. Ce n'est donc pas, à notre sens, positivement, mais *négativement* ou «en creux» que le *Leibkörper*, le *soma* peut devenir, comme le dit Binswanger, «l'organe du langage». Cela n'est donc sensé que *pour nous*, et sûrement *pas*, de cette manière, *pour la patiente elle-même*. Binswanger confond ici ce qui n'a sens que pour l'observateur et ce qui est seulement susceptible de prendre sens, dans la psychothérapie, pour l'observée, la patiente. L'aphonie ne signifie quelque chose que dans l'effectivité de la *Stiftung* intersubjective, elle ne signifie pour la patiente qu'une souffrance ou un tourment

réels, parce que, précisément, en son vivre et son vécu, elle ne sait que très obscurément pourquoi elle est aphone, ou mieux, parce que l'origine de son symptôme lui échappe. Si les systèmes kinesthésiques de la voix sont mis hors circulation aussi bien dans le *Phantasieleib* (qui a « perdu » *le chemin* vers la voix) que dans le *Leibkörper* (où la voix ne peut dès lors pas être mise en action), c'est que, par sa *Stiftung*, qui prend ici l'allure singulière du cas étudié, le *Phantomleib* les a « dissipés » en lui-même ; corrélativement, la structure de fantasme qui s'y met en place induit par là des *lacunes* à la fois dans le *Phantasieleib* et dans le *Leibkörper* – mais peut aussi y induire, par le processus primaire, des habitus corporels positifs (ici par exemple le hoquet) dont les significativités sédimentés sont cependant « capturées », en étant « surchargées », et par là absorbés, par les « impressions affectives » faisant écho au trauma originaire et condensées par et dans la *Leibhaftigkeit* en sécession. Les sens (en amorces de sens) et les affectivités qui les « accompagnent » ne sont plus vécus, car il ne reste dans le vécu qu'une souffrance diffuse, plus ou moins obscure, et indifférenciée, mêlée d'angoisse. Quant aux symptômes corporels, ils sont devenus quasi-physiques, c'est-à-dire sentis douloureusement sur le *Körper*, et faiblement ressentis dans le *Leibkörper*.

Les choses sont donc bien plus complexes que ne les explique Binswanger, et ici, il faut aussi tenir Freud (et Winnicott)[26] à l'autre bout de la chaîne analytique. Quoi qu'il en soit, poursuivons, car Binswanger nous propose une explicitation tout à fait intéressante de ce qui est susceptible de spécifier les symptômes (hystériques) sur et dans le *Leibkörper*. Cela nous permettra encore de raffiner notre analyse.

Binswanger s'explique en effet sur la façon dont il faut prendre sa formule selon laquelle la malade ne pouvait « avaler » et « digérer » l'interdiction maternelle. Il le fait précisément en termes de *Bedeutungsrichtung*, de « direction de « signification », dont on sait déjà qu'elles sont en rapport intime avec la *Leiblichkeit*, tant du *Leib* et du *Phantasieleib* (« proportion anthropologique ») que du *Phantomleib* (« disproportion anthropologique »).

> « Il s'agit ici [...] du fait que notre *existence* s'ouvre toujours dans des directions de signification déterminées, comme par exemple l'ascension ou la chute, le flottement (*Schweben*) ou le saut, le devenir large ou étroit, le *devenir* plein ou vide, clair ou obscur, tendre ou dur, chaud ou froid, etc., dans notre cas cependant d'accueillir (*Aufnehmen*), d'accepter (*Hinnehmen*) et d'absorber (*Einnehmen*) bref, de l'"assimilation", et du refus (*vonsich*geben), de l'expulser (*Aus*stossen) du détourner (*Ab*wehren), en un mot, de l'"expectoration". » (DP, 136 ; UP, 220)

À la base de tout cela, il doit y avoir « une forme d'unité vécue » (*ibid.*). Cela signifie que dans notre cas, il faut caractériser l'état-de-choses positivement,

> « en tant que changement de la direction de signification depuis la signification existentielle...du sur-moi-vers-moi (*Auf-mich-zu*) et dans le dedans du moi (*In-mich-hinein*), de l'assimilation existentielle, en celle du à-partir-de-moi (*Von-mir-weg*) et en dehors de moi (*Aus-mir-heraus*), de l'expectoration existentielle. On ne touche donc pas... tout le

---

26. Il ne faut pas négliger que les premières manifestations symptomatiques ont eu lieu, chez cette patiente, lors d'un tremblement de terre. On ne peut s'empêcher de penser à un « défaut de *holding* » de la part de la mère, en tant que trauma originaire (non vécu) de l'effondrement (*breakdown*), et « réactivé » de façon catastrophique par le tremblement de terre.

> problème quand on explique simplement qu'une excitation psychique de détournement "est convertie en corporel (*Körperlich*)", mais on doit voir que le "corporel", la *Leiblichkeit*, n'est qu'une forme particulière de l'exister humain, que et pourquoi elle reste selon les circonstances le seul "champ d'expression" de l'homme, que et pourquoi lui, l'homme se sert désormais de son langage, c'est-à-dire qu'au lieu d'invectiver et d'être en rage, il glousse, éructe, piaille, et "vomit" » (DP, 137 ; UP, 221)

Dans l'histoire du cas examiné par Binswanger, où l'aphonie succède à la perte d'appétit et de sommeil (les nausées et les crampes d'estomac) et au hoquet, cette aphonie (« murmure ») signifie « un retrait plus large de la vie en communauté sur la vie dans l'être-seul (*Alleinsein*) (qu'il ne faut pas confondre avec la solitude), dans l'*idios kosmos*, dans la *Leiblichkeit* pure et la proximité au *Leib* (*Leibnähe*) sans avenir et se traînant languissamment » (DP, 137-138 ; UP, 221-222). Et si la bouche ou la « zone orale » se trouve ainsi « investie », c'est, selon Binswanger, parce qu'elle est le plus fondamentalement le lieu privilégié de la direction de signification « qui se rapporte à l'entrée et à la sortie, aux échanges internes et externes entre monde propre, monde environnant et monde commun » (DP, 139 ; UP, 222).

Tout d'abord, il est clair, pour nous, que le retrait plus large « sur la vie dans l'être seul » ne signifie pas le retrait sur la pure *Leiblichkeit* (c'est là pour ainsi dire l'erreur « spiritualiste » de Binswanger, en fait en consonance avec la division du *Leib* et du *Dasein* chez Heidegger), mais le retrait *dans* la *Leihaftigkeit* en sécession, retrait *non volontaire*, par *excès* (traumatique) de l'« impression affective » sur le « ressentir » vécu de la *Leibhaftigkeit* encore attachée à la *Leiblichkeit*, qui a donc pour effet de placer une part de la *Leibhaftigkeit*, aspirée par le noyau traumatique, en sécession rapport à la *Leiblichkeit*, et par là, de vider de leur *Leiblichkeit* telles ou telles régions du *Leibkörper*, devenues de la sorte « nécrosées » (perte de la voix) ou « mécaniques » (hoquet). Tel est le retrait qui transpose la *Leibhaftigkeit* de la *Leiblichkeit* en *Leibhaftigkeit* en sécession dans le *pseudo-primordial* où règne un « chaos » d'« impressions affectives » *gespalten*, clivé, par rapport au *Phantomleib*. « Être seul » parce que dans le pseudo-primordial, qui est le primordial transposé une seconde fois architectoniquement par la *Stiftung* intersubjective sans autrui de la structure de fantasme, il n'y a plus d'autrui, alors que dans la solitude, autrui, quoique non présent actuellement, est toujours là *implicitement*, en puissance, comme ce qui « anime », de son être-en-puissance, la « vie solitaire de l'âme » (Husserl). Nous retrouvons dans la structure que nous avions mise en évidence quant à l'effet en creux ou en négatif de l'entrée dans le pseudo-primordial et de l'absorption du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib*, ce qui fait perdre (ou induit positivement) par le processus primaire des systèmes kinesthésiques au *Phantasieleib*, et de là, le chemin vers ces systèmes étant coupé ou découpé par surimpression des « impressions » affectives, au *Leibkörper*. Il est caractéristique qu'ici, les premiers effets le soient par cette sorte de « perte » : c'est le *Leibkörper* de la patiente qui perd l'appétit (incapacité d'absorption, d'ingestion) et le sommeil (incapacité du retour au primordial), c'est lui qui subit des nausées et des crampes d'estomac. La « surcharge » ou « surimpression » d'« impressions affectives » retranchées dans la *Leibhaftigkeit* en sécession dérobe

au *Phantasieleib* et par là au *Leib* du *Leibkörper* les habitus (et les sens sédimentés correspondants) de l'appétit et du sommeil, mais en plus, par la *Stiftung* qui s'y fonde du pseudo-primordial et du *Phantomleib*, cette « surchage » y « induit », sans que le *Phantasieleib* y soit pour quoi que ce soit, les habitus des nausées et des crampes d'estomac, dont les significativités sédimentées sont divisées (*gespalten*) en étant, d'une part, englouties au registre de la *Leibhaftigkeit* en sécession (comme écorces du noyau traumatique, ou comme significativités découpées par le fantasme inconscient), et d'autre part dissipées ou évaporées au *Phantomleib*, lequel, pour peu qu'il « vive » encore de son clignotement (lui-même évanescent) avec le *Phantasieleib*, donne à la patiente une conscience obscure de la significativité de ses symptômes, conscience obscure parce qu'elle leur attribue une origine causale réelle, dont elle ne peut rien faire dans la mesure où cette attribution ne change rien à la situation. Et il en va de même pour le hoquet, qui, tout en étant déjà (pour nous) une parole « manquée », est fixé en habitus dont la significativité sédimentée est elle aussi dérobée, parce qu'elle aussi transposée en étant divisée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et dans la *Phantomleiblichkeit* en évaporation – et dans ce cas, au reste, la sexualité est en question à la fois dans le champ du fantasme et dans le champ du corporel puisque les crises de hoquet apparaissent à l'occasion des règles.

Il ne s'agit donc pas de la vie dans la *Leiblichkeit* (du *Leib* primordial, du *Phantasieleib* et du *Leib* qu'il y a dans le *Leibkörper*), mais de l'*aisthesis* ou de son absence (anesthésie) « ressentie » sur fond de souffrance, de la *Körperlichkeit* (physique) du *Leibkörper*, donc, par ce « ressentir », encore en écho à la « non-vie », il est vrai aveugle, sans but, languissante, etc., au rythme de la compulsion à la répétition *dans* la *Leibhaftigkeit* en sécession dans le pseudo-primordial. Cela rejaillit sur le sens qu'il faut donner aux « directions de signification », par-delà la lourde ambiguïté qui affecte la conception binswangerienne de la *Leiblichkeit* – sans doute, encore une fois, par suite d'une influence excessive de Heidegger, pour qui, précisément, le Dasein est intrinsèquement dépourvu de *Leiblichkeit*, et est une sorte de structure métaphysique qu'il est aisé de prendre (même si c'est à moitié faux) pour une structure « spirituelle ».

Il n'y a manifestement pas d'autre parti à prendre, pour ce qui concerne les « directions de signification », que de les ancrer, dans la mesure où elles sont « directions » et dans la mesure où elles le sont de « signification », dans le *Phantasieleib* toujours coextensif du *Leib* (tout d'abord primordial), mais ici, plus proprement, coextensif du *Leib* qu'il y a dans le *Leibkörper* institué par la *Stiftung intersubjective*. Le moi, et donc *mon* ici absolu y sont en effet institués, et avec eux, un dedans et un dehors. Les « directions de significations » sont donc tout autant, pour le *Phantasieleib* de chacun, des sortes d'« axes intersubjectifs de significativité », au gré desquels se fixent, par les *Stiftungen* successives de l'Histoire transcendantale de chaque sujet dans la vie intersubjective, des habitus kinesthésiques liés aux échanges intersubjectifs, en particulier d'affectivité, avec leurs significativités intersubjectives chaque fois sédimentées. Question complexe puisqu'elle va de l'affectivité primordiale du *Leib* primordial à l'affectivité partagée, et symboliquement instituée jusque dans les kinesthèses qui l'accompagnent (ses

habitus) dans la *Stiftung* intersubjective. Sans trop sacrifier, comme le fait Binswanger, au « trésor » de la langue « populaire », il est vrai que celle-ci exprime bien souvent ces situations, mais sans savoir clairement, faut-il ajouter, de quoi proprement il est question, ou sans trop savoir clairement ce qui, proprement, en ce qu'elle « exprime », « se passe ».

De la sorte, il faut certes comprendre la localisation des symptômes de la patiente sur la zone orale par le fait que celle-ci, notamment, est « portée », dans le *Phantasieleib*, par la « direction de signification » des échanges entre le dedans et le dehors, et ce jusqu'au plus archaïque (bouche, sein), mais aussi par le fait que par là, la zone orale est précisément la plus susceptible d'être « atmosphérisée », en tant que faisant partie intégrante du *Phantasieleib*, dans le *Phantomleib*, ne demeurant plus, de la sorte, que comme partie du *Leibkörper* dérobée à la *phantasia*, donc corrélativement, *marquée* à l'aveugle par des affects enveloppant des habitus kinesthésiques et dont la significativité sédimentée est ailleurs, transposée à la fois, dans sa *Spaltung*, dans le *Phantomleib* où elle s'évapore, et dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, ce qui confère d'un seul coup, nous le voyons, au fantasme correspondant son caractère *fictif* et son caractère *inconscient*, donc l'impossibilité de représenter le fantasme en image figurative. Il en résulte que ces habitus, tels ceux du « genre » hoquet (fréquent dans l'hystérie), sont ou bien en action, mais en quelque sorte surchargés d'affects traumatiques, ou bien entièrement dérobés, parce qu'eux-mêmes devenus traumatiques (« genre » aphonie), dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, avec l'incapacité même de se les représenter en imagination. Il y a bien, en ce sens, comme le disait Freud avec sa sagacité caractéristique, « *somatisches Entgegenkommen* » (fort mal traduit par « complaisance somatique »), c'est-à-dire « venir à la rencontre du corporel » (ici de la *Leibkörperlichkeit* en instance d'absorption dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et d'évaporation du même mouvement dans la *Phantomleiblichkeit*). Mais alors que la « vie » dans le fantasme, que Binswanger n'aborde ici que latéralement, est « vie fantomatique », fictive, dans l'« état hypnoïde » au *Phantomleib*, la « vie » dans telle ou telle partie du *Leibkörper*, seulement négativement signifiante, est bien indifférenciée comme souffrance, souffrance sans origine (celle-ci a été dérobée à l'origine) et sans but, languissante, en un sens souffrance encombrée du *Körper* du *Leibkörper* lui-même, « vie » en instance de devenir, sans autrui, dans le pseudo-primordial. Dans ce contexte, l'action thérapeutique consiste à rétablir, avec la patiente, l'opération effective de la *Stiftung* intersubjective, sur la base de la *Leiblichkeit* du moi et d'autrui, par la médiation du *Phantasieleib*. Il s'agit donc, pour le thérapeute, non pas seulement de lui « rendre compréhensible la connexion de motivation entre la décision au "retrait" hors de la vie et de la communication vivante (la malade parlait d'un "détachement de la vie") et le renoncement à la parole à voix haute », mais de faire en sorte que cette connexion soit « *reconstituée* par elle, c'est-à-dire soit revécue » (DP, 139-140 ; UP, 223). À savoir précisément, dans nos termes : rendue à la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* vécue du *Phantasieleib*, délivrée de son enfermement dans les plis de la *Leibhaftigkeit* en sécession et de son évaporation dans l'« atmosphère » fictionnelle du *Phantomleib*, sans qu'il y ait jamais eu, pour autant, ni « décision » ni « renoncement »

(Binswanger présuppose en fait ici le *Dasein* comme *daimon*). Cependant, le tournant décisif, le *kairos* de la cure, qui ne dépend que de la patiente, « consiste en ce que la voix lui *vienne* à présent aussi effectivement *à nouveau à l'esprit* (*ihr* wieder einfiel) ou lui vienne à la mémoire, lequel *Wiedereinfallen* veut toujours aussi dire en même temps que quelque chose puisse être à nouveau reproduit, innervé, donc ici *intoné* (intoniert) », ce quelque chose, écrit Binswanger, étant « la forme kinesthésique de la "voix" » (DP, 140; UP; 223). Plutôt que de mémoire (Binswanger fait ici une confusion compréhensible à son époque), il s'agit donc bien d'habitus kinesthésiques, qui sont *réactivés* (et non remémorés) tout d'abord par l'*Einfall*, c'est-à-dire par la *phantasia* du *Phantasieleib*, celle-là même qui avait été d'entrée atmosphérisée au *Phantomleib*.

Ne s'estimant sans doute pas satisfait pour autant, Binswanger ajoute encore ceci, en une belle page que nous allons commenter au fur et à mesure :

> «Le symptôme hystérique signifie seulement l'expression spéciale en langage du corps (*leibsprachlich*) (scil. nous l'avons vu, négativement ou en creux puisque le sens, ou plutôt la significativité est transposée en étant d'une part enfouie avec les « impressions affectives » dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et en étant d'autre part découpée en intentionnalités d'imagination au sein de la structure du fantasme flottant entre la *Leibhaftigkeit* en sécession et le *Phantomleib* : ce « langage du corps » n'est que pour nous ou pour le thérapeute qui remettons ensemble les deux bords de la *Spaltung*), l'articulation ou l'accentuation en langage du corps (scil. même remarque) d'une manière générale et déficiente de l'exister (scil. comme *Leibkörper* sans autrui, dans le pseudo-primordial et le *Phantomleib*) dans la *Leiblichkeit* (scil. il s'agit en fait de la *Leibhaftigkeit* en sécession où il n'y a pas proprement de « vie » en raison de sa passivité qui exclut toute aperception transcendantale immédiate : sa « vie » est celle, aveugle, de ses effets, « positifs » dans les kinesthèses fixées en surimpression des affects traumatiques, « négatifs » dans les kinesthèses « attirées » par ces mêmes affects, ce qui encombre ou ampute la *Leibkörperlichkeit*) et se retirant en général sur le langage du corps, de façon extrêmement "déficiente" (scil. ce langage n'est qu'en creux ou en négatif « happé » par les affects, le positif étant dans les significativités sans autrui mais découpés du fantasme). Si l'existence (scil. la vie consciente, incarnée et intersubjective) s'est prise une fois dans une telle expression en langage de corps (scil. cette « prise » échappe à la conscience, elle la fait passer de la rêverie éveillée à l'« état hypnoïde », et du même coup aux symptômes somatiques, *leibkörperlich*), elle perd alors toute référence au passé et au futur, ce qui ne signifie rien d'autre que l'homme a maintenant abandonné son *Dasein* propre (scil. il l'a plutôt *perdu*, déserté dans la *Nachstiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, aucun *daimon*, mythologique ou autre, n'est intervenu ici, ni par conséquent, encore une fois, aucune « décision » ou « démission » devant la « décision », aucun « abandon », et s'il fallait encore utiliser le terme heideggerien de *Dasein*, dont on voit combien il est inapproprié, il faudrait ici le comprendre, concrètement, comme la conscience incarnée et intersubjective vigile), qui est toujours un être historique et temporalisant (scil. dans ce lieu de la *Nachstiftung*, il n'y a plus de sens de langage, de temporalisation en présence de langage, donc plus de phases de présence passées), et qu'il est contraint (scil. dans la contrainte à la répétition) de mener une vie sans passé ni futur propres, même sans présent propre, sans conservation ni attente et par là sans possibilité d'apprendre et de mûrir, justement une vie purement *leiblich* (scil. il ne s'agit plus, dans la *Spaltung*, d'une part que de la « vie fictive ou fantomatique » dans le *Phantomleib*, à l'insu de la conscience, et d'autre part que de la « vie », la souffrance d'un *Leibkörper* en instance de devenir *Körper* sans autrui où le *Leib* s'est perdu, enfoui qu'il a été dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession

et évaporé ou « atmosphérique » qu'il a été corrélativement dans le *Phantomleib*). (Tout cela est contenu dans la seule formule : *Inconscient* !) (scil. l'inconscient psychanalytique n'est dès lors rien d'autre que le couple « impossible », car en scission (*Spaltung*), de la *Leibhaftigkeit* comme « lieu » en sécession du trauma et des affects traumatiques (en excès) et du *Phantomleib*, couple où se met en place la structure du fantasme comme structure de significativités sans autrui figurant ou ne figurant pas, comme dans l'hystérie, des objets imaginaires). » (DP, 140 ; UP, 223-224)

Que se passe-t-il dès lors dans le traitement psychothérapeutique ? Poursuivons de la même manière :

« Dans le traitement psychothérapeutique [...] tout cet arrêt (*Stillstand*) existentiel revient "en flux" ; le passé est à nouveau rappelé, l'avenir à nouveau attendu (scil. par retemporalisation en présence au sein de la relation thérapeutique intersubjective), la vie dans la *Leiblichkeit* (scil. pour Binswanger dans et à travers les symptômes somatiques) en tant que retrait de la vie propre (scil. par rapport à la *Stiftung* intersubjective), en tant qu'arrêt "artificiel" (scil. même avec les guillemets phénoménologiques, le terme convient fort peu ici) est reconnue et abandonnée, l'expression en langage du corps est en ce sens comprise et traduite (scil. les significativités sédimentées des habitus kinesthésiques surimpressionnés ou « mis hors circulation » sont, par la *Nachstiftung* de l'intersubjectivité, en possibilité de réintégrer le *Phantasieleib*, et par là le *Leib* du *Leibkörper*), ce par quoi enfin il n'y a plus d'obstacle à la vie libre dans la sphère du *Leib* (scil. à la vie dans le *Phantasieleib* et de là dans le *Leib* du *Leibkörper*) et en son flux (*Strömen*) libre (scil. à la temporalisation en présence et en présent) (en opposition de sa "stagnation" et fixation dans un "symptôme" en langage corporel, d'une part, à la suppression [*Aufhebung*] entière du sentiment général du *Leib*, d'autre part [scil. dans la mesure où le *Phantasieleib* a été volatilisé par le *Phantomleib*, ne laissant de l'autre côté de la *Spaltung* que la souffrance du *Leibkörper* sans autrui affecté par ses symptômes]), et par là naturellement tout d'abord à la vie libre dans la sphère de l'esprit (scil. on reconnaîtra le dualisme le plus classique du corps et de l'esprit derrière le dualisme heideggerien du Dasein sans *Leiblichkeit* propre ou intrinsèque et du *Leib* dispersant et obnubilant, et on verra corrélativement que l'abandon de la structure métaphysique du *Dasein* reconduit à considérer la *Leiblichkeit* de l'« esprit »). Le malade n'a plus maintenant qu'un dernier effort à faire, pareil à celui que nous faisons tous quand nous cherchons un nom oublié, sa forme sonore, sa forme de mouvement et d'image (scil. comme kinesthèse d'abord dans le *Phantasieleib*). Remarquons que [...] nous cherchons ces formes [...] dans la "tête", dans l'"oreille", dans l'"œil", sur la "langue", dans la "gorge", sur les "lèvres", dans les "doigts", etc., c'est-à-dire dans notre sphère de *Leib* ou notre *Leiblichkeit* (scil. tout d'abord le *Phantasieleib* et ensuite par la mise en action réelle des kinesthèses, dans et sur le *Leibkörper* au sein de la *Stiftung* intersubjective), dont nous savons maintenant qu'elle n'est pas une "partie" de nous-mêmes, mais que nous la sommes toujours elle-même de quelque façon (scil. dans l'accomplissement de la vie dans le *Phantasieleib*, le *Leib* et le *Leibkörper* avec autrui). » (DP, 140-141 ; UP, 224)

Dès lors,

« quand notre malade dit que la maîtrise de sa voix comme quelque chose d'oublié tantôt lui revient, tantôt redisparaît, nous n'avons ici que le dernier reste de l'état d'oubli de soi-même, de sa capture choisie d'elle-même (scil. le terme de choix, encore inspiré de Heidegger, est très mal choisi), de son être-pris au dedans du *Leib* (scil. il s'agit à nouveau de la *Leibhaftigkeit*) [...]. » (DP, 141 ; UP, 224)

Binswanger oppose enfin (cf. DP, 141-142 ; UP, 224-225) la vie « au centre », c'est-à-dire pour nous dans l'*ici absolu* qui n'est le mien que d'avoir rencontré l'ici

absolu d'autrui, à la vie « à la périphérie » (sur la langue, les lèvres, les doigts, etc.), qui est toujours susceptible, si nous comprenons bien sa pensée, de passer du *Phantasieleib* au *Phantomleib*, et donc d'autonomiser, par un processus de « blocage » ou de « nécrose » au moins partiels, le *Leibkörper* seul, sans autrui. Nos remarques suffisent à montrer combien cette opposition, poussée trop loin, est artificielle, en quelque sorte « spiritualiste », car trop axée, encore une fois, sur la *métaphysique* heideggerienne du *Dasein*. Cela nous permet cependant d'aborder un point très important : celui de l'*aperception immédiate de la conscience* dans ces phénomènes (cf. DP, 142-144, en particulier 143 *in fine* ; UP, 225 – 227, en particulier la charnière des pp. 226- 227). Il semble en tout cas, dans l'hystérie, que l'« état hypnoïde » au *Phantomleib* ne soit paradoxalement accompagné d'aucune aperception immédiate, l'entièreté de celle-ci paraissant se reporter dans la souffrance incompréhensible, à l'aveugle, qui va de pair avec les symptômes somatiques (ce qui conduit le malade à consulter).

C'est cette situation paradoxale où, *dans l'hystérie*, il n'y aurait *pas de « vécu »* des fantasmes (ce pourquoi Breuer et Freud les nommaient « fantasmes inconscients »), que Binswanger expose, en ses propres termes, de la manière suivante :

> « C'est seulement dans le savoir d'un quelque chose avec moi-même que je suis pleinement conscient d'une chose : les expressions : moins pleinement conscient, subconscient et finalement inconscient concernent simplement des manières différentiables de l'être-pris-de ou avec-moi-même, dont la plus inférieure est la forme "*leiblich*" [...]. Si un contenu n'était pas de quelque manière "dans" notre *Leiblichkeit*, c'est-à-dire quelque un de ses membres partiels, et si celle-ci n'était pas une forme recouverte de notre être-soi (*Selbstsein*), nous ne pourrions jamais nous *souvenir* d'un nom "oublié", nous rendre "conscient" d'une excitation "inconsciente", ressentir quelque "effet" (*Wirkung*) sur nous d'un inconscient. (Inversement, nous devons naturellement dire que nous ne pourrions déjà pas du tout oublier quelque chose si nous n'avions pas le pouvoir de vivre dans la *Leiblichkeit* [...]). (DP, 143-144 ; UP, 227)

Dans ce texte important, Binswanger part de la conscience avec son aperception transcendantale immédiate, mais remarquons-le déjà, de la conscience pleine, attentive, plutôt que de la conscience éveillée (l'aperception n'étant en réalité rien d'autre que la veille elle-même), qui s'applique pour sa part aussi bien à une conscience relativement inattentive qu'au subconscient comme sorte d'« arrière-fond » (non posé ou non positionnel au sens husserlien) de la conscience. On change donc de registre architectonique quand on passe à l'inconscient, contrairement à la sorte de hiérarchie que Binswanger met ici en place, sans que l'on sache clairement si ce qui relève du *Leib* (« *leiblich* » pour Binswanger) relève en fait de la *Leiblichkeit* du *Phantasieleib* (dans les kinesthèses en *phantasia*), du *Leibkörper* (dans des kinesthèses effectivement mises en action), ou de la *Leibhaftigkeit* en sécession (dans les kinesthèses surchargées d'« impressions » traumatiques et dès lors détachées ou englouties avec elles), et sans qu'il soit, encore moins, question des découpages d'intentionnalités imaginatives (non figuratives d'objets dans l'hystérie) par la structure du fantasme coextensive de la *Spaltung* entre *Leibhaftigkeit* et *Phantomleib*. Que la mémoire et la remémoration aillent de pair avec le proto-espace kinesthésique, c'est évident, mais, emporté par l'influence heideggerienne, Binswanger ne semble pas s'apercevoir de ce qu'il y a deux sortes

d'«oubli» : celui, classique, par retour de l'intentionnalité de souvenir à l'état-zéro indifférencié (Husserl), et celui, qui n'en est pas un en réalité, où les affects traumatiques, pour n'avoir pas été réellement (*reell*) vécus, ne s'instituent comme passé que depuis la *Stiftung* intersubjective, c'est-à-dire *après coup*, depuis le réellement (*reell*) vécu. Dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, il ne s'agit plus d'un «vivre» différencié dans les «parties» du *Leibkörper*, mais d'un vivre-limite, indifférencié, comme souffrance aveugle corrélative des symptômes qui sont reportés dans le *Körper* qui *reste* partie prenante du *Leibkörper*, c'est-à-dire de l'intersubjectivité et de la conscience mais sans significativité pour elle. Car, comme Husserl l'a montré, ce qui est en question avec «l'être-près-de ou avec soi-même», c'est le soi (le moi) institué par et dans la *Stiftung* intersubjective, c'est-à-dire le *Phantasieleib* et le *Leib* aussi *leibhaftig* du *Leibkörper* institué avec autrui.

On ne peut donc pas dire, en toute rigueur, que la forme «la plus inférieure» de l'être avec soi est la forme «*leiblich*», puisque la *Leiblichkeit* (*Phantasieleiblichkeit*, *Leibhaftigkeit* et *Leibkörperlichkeit*) concerne déjà les deux premières formes (relativement inattentive et subconsciente), et en général, tout le champ proprement phénoménologique – donc aussi la sphère du souvenir, et même de la *phantasia* (et l'inconscient husserlien comme «zéro de conscience» dans l'oubli, l'entrée dans l'être-en-puissance). Partout il y a, dans le champ phénoménologique, même élargi et refondu comme nous le proposons, au moins possibilité d'aperception immédiate, et ce, par le clignotement phénoménologique[27]. On dira qu'il y a donc aussi cette possibilité pour l'inconscient dans la mesure où le *Phantasieleib* (et de là, le *Leib*) n'est *jamais complètement* «évaporé» dans le *Phantomleib* et «absorbé» dans le pseudo-primordial de la *Leibhaftigkeit* en sécession, donc dans la mesure où, nous l'avons montré, *il y a toujours*, si «faible» soit-il, *clignotement phénoménologique* entre le *Leib* et le *Phantasieleib* (avec la *Leibhaftigkeit* qui leur est attachée) d'une côté, et les deux bords (*Phantomleib* et *Leibhaftigkeit* en sécession) de la *Spaltung*, de l'autre côté – clignotement qui fait malgré tout, nous l'avons montré, la «vie» du fantasme (qui n'est certes pas la «mienne»), la *Leiblichkeit* résiduelle dans l'intervalle de la *Spaltung*, et sans laquelle, au reste, la cure psychothérapeutique serait impossible, de même qu'on ne pourrait même pas parler de l'inconscient, sinon comme d'une «entité» purement abstraite ou construite (ce qu'elle tend à être dans les topiques freudiennes). C'est donc par le travail de temporalisation en présence de sens du sein de ce clignotement que la cure permet de déjouer *d'un même mouvement* la sécession de la *Leibhaftigkeit* en son noyau traumatique et l'«atmosphérisation» du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib*, de lever les illusions des murailles «invisibles» du «château d'air» que constitue ce dernier, pour «réinvestir» le *Phantasieleib*, et par la le *Leib* et la *Leibhaftigkeit* qui habitent le *Leibkörper* avec autrui. Nous voyons que, même s'il est proche de la situation architectonique du problème, Binswanger la manque en raison des profondes ambiguïtés de son concept de *Leiblichkeit*, qui correspondent aux faiblesses de la *Daseinsanalytik* heideggerienne, où la «prise en compte» de la *Leiblichkeit* fait cruellement défaut, où le Dasein, avec sa structure métaphysique

27. Cf. en particulier nos «Questions de méthode» in *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.*

a priori, est un peu là comme un Dieu, sans inconscient possible, c'est-à-dire sans *Phantomleiblichkeit* et sans *Leibhaftigkeit* en sécession potentielle – et il faudrait à l'inverse se demander, mais c'est une autre question, si la « solitude existentiale » du Dasein ne relève pas elle-même, à l'insu de Heidegger, d'une *figuration imaginaire*, dans le *Phantomleib*, du *pseudo-primordial*, rendant impossible, en elle, la distinction *concrète* du « normal » et du « pathologique », la *Spaltung* n'étant susceptible, comme l'entend Binswanger, que du « moins » où il y a une sorte de transit par transparence de la *Leisphäre* à la *Geistsphäre* (où le soi est près-de et avec soi comme habitant son *Leib*), au « plus » où le transit est interrompu et où la *Geistspäre* « abandonnée » laisse le champ libre à la *Leibsphäre*. Nous reviendrons cependant sur l'impossibilité de fait de trouver, au sein de la *Spaltung*, la limite à partir de laquelle on peut parler de psychoses.

Il nous faut donc, au terme de nos commentaires et remarques, nous résoudre à admettre ce que nous risquions tout d'abord à propos de l'hystérie : *il n'y a pas d'aperception transcendantale immédiate dans la « vie fictive »* du *Phantomleib*, *il n'y a donc pas*, en celui-ci, *de « vécu », mais il y en a bien une, donc aussi du vécu, dans la Leibkörperlichkeit* du *Leikörper* devenu *sans autrui* par l'attraction ou la surcharge traumatique affective de la *Leibhaftigkeit* enfouie dans le non vécu : ce n'est encore une fois, rien d'autre que la *souffrance* d'un *Leibkörper* au moins partiellement *déserté* (par le *Leib*) *et exposé au pseudo-primordial*, en quelque sorte le « ressentir » *subi* du *Leibkörper* qui accompagne les *symptômes* somatiques, mais c'est, comme l'a bien dit Binswanger, une non-vie ou une vie résiduelle, du vécu sans but et sans sens, entre la vie et la mort dans le malaise ou la maladie, sans autre temporalisation que l'insistance durable (mais semblant fixée une fois pour toutes) ou que l'insistance monotone de la répétition (où c'est toujours le même « malheur » qui revient). La *Stiftung* étrange ou paradoxale du *Phantomleib* et du *pseudo-primordial*, est celle en laquelle le *Leibkörper* est laissé à l'abandon, capté par ses symptômes, en vertu de la sécession et de la fermeture sur soi de la *Leibhaftigkeit* en son trauma et ses affects traumatiques, et privé de sa *Phantasieleiblichkeit* volatilisée au *Phantomleib* ; en laquelle, donc, la souffrance est en quelque sorte l'arrière-fond psychique de malaises paraissant comme physiques, et cet arrière-fond fait qu'on ne peut pas dire, *stricto sensu*, qu'il n'y a pas d'aperception transcendantale immédiate dans l'hystérie (les patients se savent malades), et l'analyse phénoménologique y est dès lors toujours possible, malgré les apparences – la cure thérapeutique en étant une sorte très spécifique où sont remises en jeu les transpositions architectoniques et les transitions phénoménologiques, par une sorte pareillement très spécifique d'*épochè* phénoménologique hyperbolique, mais qui doit laisser ouverte, nous l'avons vu, la différence entre ce qui a sens *pour nous* et ce qui paraît dérobé en sens *pour les malades*. L'erreur méthodologique de Binswanger (mais il n'aura pas été, loin s'en faut, le seul à la commettre) aura été de confondre les deux sens, et de croire que la *« Leiblichkeit »*, suffisamment vague chez lui pour tenir les deux bords de la *Spaltung*, pouvait, d'elle-même, porter toute la charge de l'explication – ce qui n'était que la moitié du chemin à parcourir, laissant la santé à « l'esprit », c'est-à-dire en fait au « Dasein résolu ».

§3. Bref retour à la perversion : une autre version du « vivre » et du « vécu » dans le *Phantomleib* et le *Leibkörper*

Dans la perversion, explicitement *sexuelle*, le *Phantomleib* est, nous l'avons vu, *figuré*, dans le fantasme, avec le *Leibkörper*, c'est-à-dire proprement *imaginé* (par la médiation de la *Stiftung* imaginative, et avec les distorsions dues au processus primaire) comme sujet et objet du désir sexuel, et ce, puisqu'il y a temporalisation en présent dans l'imagination, de façon tout à fait consciente. Cela signifie que le fantasme pervers – et sa réalisation éventuelle dans le rituel de sa mise en scène – est, quant à lui, accompagné de l'aperception immédiate de la conscience, donc que ce n'est pas par principe que les fantasmes coextensifs du *Phantomleib* échappent à la conscience, ne sont pas accompagnés par l'aperception immédiate, ou encore, que l'institution du *Phantomleib* et du pseudo-primordial est susceptible, sans doute selon le mode variable de fixation de tel ou tel sujet dans la *Stiftung* intersubjective, de *variations*. Quoi qu'il en soit, le retournement du *Phantomleib* dans le *Leibkörper* sans autrui par sa figuration en la figuration de celui-ci – ce en quoi consiste la perversion – signifie que la *Spaltung* ne passe plus entre le *Phantomleib* et le *Leibkörper* sans autrui « attiré » par le pseudo-primordial, mais entre le *Leibkörper* sans autrui, pour ainsi dire « habité » d'emblée par le *Phantomleib* (et ce dans l'institution phallique du désir), et le *Leibkörper* avec autrui institué par la *Stiftung* intersubjective – ce que la psychanalyse a appelé le « clivage » du Moi. La vie du pervers peut continuer à être normale, à l'exception de sa vie sexuelle qui, elle, est pathologique – certes, à des degrés divers, selon l'envahissement plus ou moins grand de la vie normale par la vie sexuelle.

Dans la mesure, donc, où le fantasme pervers est « accompagné » d'aperception transcendantale immédiate, on peut dire que, moyennant la figuration du *Phantomleib* à même la figuration du *Leibkörper* sans autrui, *il y a vie et vécu dans* le *Phantomleib*, même si cette vie y est réduite à la seule dimension *explicitement* fictive et sexuelle. Le pervers mène donc, dans la *Spaltung*, une double vie, a deux sortes de vécus, avec ceci que la vie et les vécus sexuels sont *solipsistes*, et que l'autonomisation du sexuel est la version perverse du *pseudo-primordial* figuré exclusivement par ou autour du phallus (et, *ipso facto*, ce que nous ne répéterons plus, de la « castration »), sans cependant que sa significativité soit reconnue comme telle par la conscience qui n'en ressent que les effets (sexuels) ; ou bien, si l'on veut, la per-version du primordial est celle où l'autre ici absolu n'est pas l'ici absolu d'un autrui, mais le pseudo-ici absolu vacillant entre la fiction (non posée) et la réalité (posée illusoirement) de l'« objet » imaginé, clignotant comme le lieu où, en s'allumant lui-même, le désir s'aperçoit dans cette vacillation, donc au lieu même d'un autre *indéterminé* (*interchangeable*), imaginairement habillé par le fantasme ainsi représenté, et donc incapable de situer l'ici absolu du sujet concret entier quelque part dans l'espace intersubjectif. C'est *comme si* (et il faut insister sur ce « comme si » qui fait l'hypothèse d'une téléologie entièrement fictive) le sujet pervers palliait la déficience ou l'excès d'autrui (et tout d'abord de la mère)

en figurant autrui dans le *Phantomleib* d'un autre, pourvu d'un *Leibkörper* en partie réel et en partie imaginaire, fantomatique, susceptible de l'amener à animer ou ranimer son désir. À côté du soi singulier et effectif en relation intersubjective (et du *Leibkörper* correspondant), du soi qui « représente » (activement) la mise en scène, il y a le « soi » *anonyme* et problématique du fantasme – que l'on peut considérer, par rapport au soi singulier, comme un « faux soi », et ce, dans la mesure même où le sujet pervers peut penser que son véritable soi correspond et même s'identifie à celui de la loi impérieuse de son désir qui est censée agencer souverainement telle ou telle mise en scène perverse, fantasmée ou mise en action dans le réel, avec son rituel : c'est pour ainsi dire l'illusion perverse, qui risque de couper le « sujet » de tout accès véritable à la vie d'autrui, pour ainsi dire instrumentée par le fantasme – et sans que le « prendre par » binswangerien le soit ici par quelque chose de réellement *zuhanden* ou *vorhanden* (il ne l'est que dans le cas où le rituel pervers est coercitif pour autrui, mais la coercition ne l'est qu'en vue de ce qui échappe tant à la *Zuhandenheit* qu'à la *Vorhandenheit*) : le phallus vacillant est en ce sens un « objet » hautement paradoxal, stable (ou plutôt : métastable) en son institution, mais fantomatique, jamais figuré *comme tel avec sa significativité*, mais en quelque sorte toujours « travesti », sans que le « sujet » ne maîtrise en rien la feinte, malgré l'illusion de maîtrise que lui donne la connaissance de ce qui le porte au désir. Cela correspond assez bien à ce que Husserl nommait caractère affectif *dans* l'objet imaginé, mais non figuré *comme tel*. Il y a donc bien, ici encore, *Spaltung* entre le fantôme d'objet (le phallus) cependant imaginé et sa significativité propre.

On peut donc dire que, dans ce cas, le *Phantomleib* a certes pris possession du *Phantasieleib*, mais en *empruntant* à celui-ci la capacité de *figurer* le *Leibkörper* dans l'imagination, non pas comme le *Leibkörper* d'un autrui, mais comme celui d'*un autre imaginé et rabattu sur la seule dimension de la sexualité* – tout au moins de la sexualité dans son institution phallique. Cela n'est pas sans poser des questions à la « réduction » freudienne de toute la genèse du sujet (du « moi concret » husserlien) à la seule dimension sexuelle (beaucoup plus diffuse et insituable dans l'hystérie) : il y a sans doute, nous l'avons déjà dit, quelque excès à dire tout simplement, comme Freud, que « la névrose est le négatif de la perversion », ce qui est cependant vrai, à tout le moins, dans l'institution phallique du désir (qui est sociale). En ce sens, l'énigme de la perversion est que la « convertibilité », par figuration du *Phantomleib* dans la figuration du *Körperleib* qui n'est plus à proprement parler ni celui d'autrui, ni même le mien, s'accompagne de la « convertibilité » de toute une part de la vie et des vécus du moi (déjà institués par la *Stiftung* intersubjective) à la seule dimension de la sexualité, *comme si* (avec la même remarque que précédemment sur toute fiction téléologique) cette « convertibilité » double devait *protéger* contre un envahissement plus fondamental et plus grave du *Phantasieleib* par le *Phantomleib*, ou comme si celui-ci, étant « symbolisé » à travers ses figurations traversant/traversées par le processus primaire (condensation et déplacement), était dès lors enclos dans des limites qui, le rendant certes étrange (le pervers est conscient, en même temps, de ce que son désir et ses fantasmes ont de singulier), le font cependant, en quelque sorte, moins « mena-

çant » (la menace de castration a du moins le mérite d'être précise, et donc, en quelque sorte, conjurable comme telle par la réactivation du désir). Car si la capture du *Phantasieleib*, et par là, du *Leibkörper*, par le *Phantomleib* était totale, le *Leibkörper* lui-même y serait d'une certain façon dissout, et peut-être serions-nous dans la psychose (ou l'un ou l'autre de ses cas de figure directeurs) – où le sexuel est certes toujours là, mais non plus comme impérieux et dominant. On peut encore se demander ce qui, dans l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* en sécession, correspond à la figuration intuitive, en imagination, du *Phantomleib* à même la figuration du *Leibkörper*. Dans la mesure où cette figuration est, dans la perversion, celle, « symbolique » au sens husserlien, du phallus, surgissant de sa disparition, ou disparaissant de son apparition, c'est-à-dire vacillant ou clignotant (vivant) comme « objet », et dans la mesure où la structure de fantasme où il est ainsi mis en scène à même la figuration du *Leibkörper* (dans l'échange du mien et de l'autre, mais « habillés » par cette vacillation), est celle d'une perte et d'un regain du phallus, donc, en langue psychanalytique, d'une « castration », on pourrait dire que l'«affect » ou l'«impression affective » retranchés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession est « l'impression affective » traumatique de castration, non vécue comme telle, sinon sous la forme diffuse et indifférenciée de ce que la psychanalyse a nommé « angoisse de castration », à laquelle correspond la fascination, vécue entre la fiction et la réalité (du désir ranimé), du phallus vacillant comme « objet ». Il correspondrait donc, à cette fascination, une fixation phallique de la *Leibhaftigkeit*, qui ferait du *Leibkörper* lui-même, dans la pseudo-primordialité, ou bien le phallus lui-même, ou bien le porteur (ou le vecteur) du phallus, et ce serait là l'«effet » de l'institution phallique du désir, « sectorisant » ou « spécialisant » pour ainsi dire la *Leibhaftigkeit* du *Leibkörper*. En ce sens, on pourrait dire que la perversion est en quelque sorte l'institution phallique du désir aboutie ou accomplie, condensant sur la menace de castration toute menace d'effondrement du *Leib* (et du *Phantasieleib*) dans la pure et simple *Leibhaftigkeit* en sécession, et mettant de la sorte celle-ci à distance dans sa corrélation avec le *Phantomleib*. Ce serait par là une sorte de « *psychose locale* » dans la mesure où, par sa *circularité*, la *Spaltung* qui en résulte du Moi paraît irréductible – au moins dans les « cas purs » (ou « sévères »). Dès lors, par ce qu'on a appelé le « clivage » du Moi, la voie de la perversion à la psychose (la « dissociation » du Moi) semble plus courte que la voie de la névrose à la psychose (bien qu'il fût arrivé à Breuer et Freud de parler de « psychose hystérique », mais c'était peut-être dû au vocabulaire psychopathologique de l'époque). Nous ne pourrons répondre à ces questions que lorsque nous aurons envisagé, de manière phénoménologique, la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial dans les psychoses. En tout cas, la *Spaltung* perverse paraît plus rebelle à sa « réduction » que la *Spaltung* de la névrose dans la mesure même où il semble bien qu'en elle, par la figuration *intuitive* en *objets* (dérivés du phallus absent *comme tel*) imaginés de l'imagination dans le *Phantomleib* « habillant » la figuration du *Leibkörper*, les intentionnalités imaginatives (sans objets figurés intuitivement dans l'hystérie) paraissent pour ainsi dire se fixer ici dans des présents intentionnels réellement

(*reell*) vécus comme vécus de ces actes d'imaginer des objets. Le seul point qui demeure, et qui fait des perversions des pathologies, est que les objets en question (phalliques ou tournant autour du phallus) n'existent pas s'ils sont posés comme réels, et n'existent que s'ils ne sont pas posés comme tels, c'est-à-dire *vacillent*, avec le *Phantomleib* – tremblements en trompe-l'œil d'objets où, paradoxalement, le *Phantomleib* paraît encore *Leib*, trans-paraît avec son étrange *Leiblichkeit* qui semble « donner » le change à la *Leiblichkeit* en général, mais ne fait que le « sembler » dans cette sorte de balancement, puisque la *phantasia* du *Phantasieleib* y est absorbée par la singularisation de la figuration intuitive en imagination, ou mieux puisque le *Phantasieleib* s'est en réalité évaporé dans le *Phantomleib* – au moins dans le champ du désir sexuel, en tant que champ du désir complètement absorbé par le sexuel par là localisé. Le pervers, pourrait-on dire, est conscient de la fictivité de la mise en représentation de son fantasme, mais ignore sa significativité réelle et la raison de son efficacité.

Quoi qu'il en soit, nous disposons, jusqu'à présent, de deux cas de situation architectonique, dans l'hystérie et la perversion, par rapport à la *Stiftung* de la *Spaltung*, dont le paradoxe est toujours de se *fonder* (*fundieren*) sur la *Stiftung* intersubjective, en quelque sorte pour *l'effacer*, ou pour en *réorganiser* les éléments autrement. Peut-être peut-on dire, formulons-en l'hypothèse dès maintenant, que dans ces deux cas, le *Phantomleib* et le pseudo-primordial restent tout au moins *transpassibles* (en tant que transpossibles) au *Phantasieleib* et au vécu, et par là au *Leib* et à la *Leibhaftigkeit* qui demeurent dans le *Leibkörper* et à l'aperception transcendantale qui demeure dans la conscience ; en revanche, dans les psychoses, comme l'a montré Maldiney, il y aurait *cette rupture de la transpassibilité* qui ferait passer de la *Spaltung*-clivage à la *Spaltung* – dissociation, avec la question corrélative de savoir si et en quel sens on peut encore y parler de fixation en cas de figure (en dehors des cas les plus extrêmes), tant la situation devrait y paraître « chaotique » et extraordinairement complexe. Il s'y agit peut-être de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial à l'état exclusif – tout au moins si l'on force un peu jusqu'au bout les suggestions de Winnicott –, mais avec la difficulté que présente la distinction de trois formes fondamentales de psychose (mélancolique, maniaco-dépressive et schizophrénique), et la difficulté corrélative que les « cas purs » sont sans doute le plus souvent, en même temps, des cas « purifiés » en vue d'établir des repères pour la nosographie psychiatrique. Nous nous mouvons ici, nous venons de le dire, dans un champ d'une inouïe complexité. Nous expliquerons plus loin que, pas plus qu'il ne peut y avoir, contrairement à ce que pensait Freud, de quantification de l'affectivité en affects, il ne peut non plus y avoir de quantification de la *Spaltung* : le passage du groupe des névroses et perversions au groupe des psychoses ne peut, par principe, être *mesuré*, même si l'on peut reconnaître, cas par cas, qu'on est plutôt dans un groupe que dans l'autre. Supposer une limite repérable du passage du premier au second groupe de cas serait supposer le passage, par essence métaphysique, de la quantité à la qualité.

§ 4. Remarques à propos de la Daseinsanalyse et de la psychose

a) Quatre cas exposés par Binswanger

Nous reprendrons d'abord la description que fait Binswanger de *quatre cas concrets* de schizophrénie dans son étude intitulée « *Sur une direction de recherche* daseinsanalytique *en psychiatrie* » [28].

Le *premier cas* (UF, 245-248 ; DR, 68-73) est celui d'une jeune fille qui, alors qu'elle avait cinq ans, avait, en détachant ses patins, vu le talon de sa chaussure coincé dans le patin, ce qui avait déclenché une angoisse inexplicable et un évanouissement. Depuis lors (elle a maintenant vingt-cinq ans), elle est saisie d'une angoisse indomptable lorsqu'elle remarque qu'un talon ne tient pas solidement à la chaussure, que quelqu'un se touche le talon ou parle simplement d'un talon (on a même dû clouer ses propres talons à la chaussure). Et si elle ne peut pas s'enfuir, dans ces cas, elle s'évanouit. Binswanger explique avec perspicacité que la psychanalyse a pu montrer que derrière le talon branlant ou détaché se cachaient des fantasmes de naissance, aussi bien au sens d'être détaché de la mère qu'au sens de la naissance d'un propre enfant. C'est donc la rupture de continuité entre la mère et l'enfant qui était en fait implicitement en jeu.

Avant d'entrer dans les commentaires de Binswanger, il n'est pas difficile de voir – que l'on pense à la « crainte de l'effondrement » chez Winnicott – que, à travers la « phobie du talon », est réactivée, dans l'angoisse, la menace de l'effondrement du « laisser tomber » l'enfant, c'est-à-dire, dans la relation intersubjective instituée entre la mère et l'enfant, l'effacement de cette relation (qui individue l'enfant, le pourvoit d'un Moi) dans la *Stiftung* du *Phantomleib* et du *pseudo-primordial*. Sans en venir à tout ce que le fantasme implique de phallique et d'affect (traumatique, non vécu, et même invivable) de castration (ce dont s'abstient Binswanger, probablement parce que le fantasme est immédiatement et globalement lié à un trauma bien plus archaïque, donc en deçà de toute fixation phallique), et sans qu'il soit possible d'expliquer, sinon par une énigmatique « disposition », pourquoi le fantasme se fixe en se figurant sur la rupture du talon, au point de réactiver l'angoisse et la crainte de l'effondrement pur et simple, on peut néanmoins comprendre que, *d'une part*, le *Leibkörper* de la jeune fille est à ce point *institué* dans sa corporéité (*Körperlichkeit*) qu'il va jusqu'à inclure la chaussure et le talon, mais avec pour corrélat la fragilité de son intégrité – de ce qui peut constituer sa cohésion de soi à soi (ce que les mathématiciens nommeraient sa congruence de soi à soi, donc aussi celle de son espace) – ; et que, *d'autre part*, mais dans le même mouvement, la figuration intuitive du fantasme en laquelle se produit la figuration intuitive du *Leibkörper* dans l'imagination, figuration où vacille le *Phantomleib*, « investit » la rupture du talon de la significativité, inconsciente, de la rupture de la continuité intersubjective avec la mère, celle-ci, notons-le, étant absente, même

---

28. In *Vorträge und Aufsätze*, Asanger, Heidelberg, 1994, pp. 245-252. Trad. française in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 68-78. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par les sigles UF et SD, suivis de l'indication de page.

pas potentiellement en présence, dans le fantasme lui-même : ce qui y est en jeu, dans la *Leiblhaftigkeit* en sécession, c'est l'affect traumatique de la séparation et sa significativité. Et le détachement du talon réveille l'affect traumatique en tant qu'il est une figuration intuitive détournée du « laisser tomber » l'enfant (le nourrisson) par la mère – détournée par le processus primaire qui aboutit à la fixation sur le talon. Le *Leibkörper* étendu à la chaussure *n'est pas*, en effet, la mère, et le talon, l'enfant. Mais la continuité est bien une structure de fantasme, c'est-à-dire une structure intersubjective de significativité (ici celle de la continuité) sans autrui où se reprend l'intersubjectivité effacée entre la mère et l'enfant. Et nous savons précisément que cette intersubjectivité est *leiblich* et non pas *körperlich*, qu'elle s'institue sur l'écart spatialisant de deux *ici absolus*, et non pas comme une continuité corporelle. Entre l'institution intersubjective et l'institution du pseudo-primordial (avec sa *Leiblhaftigkeit* en sécession qui « attire » sa *Leibkörperlichkeit*) et du *Phantomleib*, il y a donc eu transposition architectonique, avec cela, dans ce cas précis, que mère et enfant sont devenus indifférents dans l'intégrité (la continuité avec soi-même) corporelle du *Leibkörper*, où la naissance, dans le fantasme, se trouve elle aussi marquée comme significativité d'une chute, d'un détachement, d'une atteinte portée au *Leibkörper*. En ce sens, comme l'explique Binswanger, la « catégorie de continuité » est devenue dominante, et pénètre les autres structures intersubjectives de significativité (ce que Binswanger, en référence à Heidegger, appelle *Bewandtnisganzheit*), au point d'appauvrir en les rétrécissant l'existence et le monde du sujet.

Il n'est donc pas indispensable, ici, d'en venir à un « projet-de-monde » (*Weltentwurf*) *a priori*, suspendu dans les airs métaphysiques. Il est bien clair, par ailleurs, que l'« identité » du moi fixé dans son *Leibkörper* sans autrui au sein du pseudo-primordial n'est pas celle d'un moi qui fait sens ou qui est susceptible de faire du sens : c'est, à la mesure du pseudo-primordial, un pseudo-*Selbst*, confondu avec la continuité et l'intégrité du *Leibkörper*, sans cesse menacé par la soudaineté de l'« impression » affective traumatique qui peut toujours « constituer » sa rupture, et la « signifie » dans la répétition à vide ou aveugle du *trauma* originaire (base, avec la *Stiftung* intersubjective, de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial), lequel, par les distorsions du processus primaire, a pris, dans le *Phantomleib*, la forme ou la figure d'un arrachement et d'une fragmentation, vécus dans l'angoisse devant la catastrophe ainsi mise en scène de l'effondrement. En ce sens, déjà, nous pouvons dire que nous apportons à l'« anthropologie » binswangerienne les correctifs architectoniques suivants : 1) ce qu'il appelle le *Dasein* est toujours à la fois un *Selbst* incarné et désincarné, a) incarné dans son *Leib* primordial et son ici absolu primitif (pourvus de *Leiblhaftigkeit*) qu'il n'a jamais tout à fait quitté, dans son *Phantasieleib* et dans le *Leib* (modifiés) de son *Leibkörper*, celui-ci n'étant, de son côté, *institué*, avec le moi, qu'avec et par l'ici absolu (et le *Leib*) *d'autrui* (c'est en ce premier sens qu'on peut le dire ek-statique) ; b) désincarné, car il y a toujours plus ou moins « défaillance » d'autrui (de la mère), par la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, dont le paradoxe, nous l'avons vu, est de transposer architectoniquement sa base phénoménologique (l'affectivité de la *Leiblhaftigkeit* et la *Stiftung* intersubjective) en *l'effaçant*, donnant au *Selbst* (au

moi) une sorte de *Selbst* (de moi) de « substitution » – un faux *Selbst* – qui prend l'apparence solipsiste de n'avoir à faire qu'avec lui-même, alors même que le *Phantomleib*, coextensif du pseudo-primordial, lui donne, mais en un second sens, une structure ek-statique (il est aussi « n'importe où », dans l'atmosphérisation du *Phantomleib*) qui, en réalité décale (en le divisant) le soi apparemment seul en ses affects traumatiques dans un « soi » imaginairement figuré (ici dans la continuité *Leibkörper*-chaussure) dans la représentation de la structure du fantasme, c'est-à-dire dans l'irréalité du *Phantomleib*. 2) Corrélativement, pour ce qui concerne le monde, on voit par là qu'à ce que Binswanger nomme, avec Heidegger, le *Mitwelt* avec autrui et l'*Umwelt* comme *Bewandtnisganzheit*, il faut substituer le *Mitwelt* intersubjectif, à la fois dans la relation intersubjective vivante et dans ce qui, au sein de cette dernière, s'est *institué*, au fil d'habitus et de sédimentations de sens, comme structure intersubjective de *significativités* où *autrui* est encore et toujours là, au moins potentiellement (Husserl) en présence, et ce qui constitue les structures intersubjectives de *significativité sans autrui* (même potentiel), c'est-à-dire tout d'abord les fantasmes coextensifs du *Phantomleib* avec leur corrélat (non intentionnel) dans un *Leibkörper incorporé*, par la médiation des affects traumatiques et de leurs effets somatiques (dont la significativité est dérobée), au sein du pseudo-primordial. Nous verrons les conséquences que ces importants remaniements peuvent avoir dans la reprise et la réévaluation des analyses binswangeriennes de la psychose, en particulier pour la surévaluation qui s'y manifeste de la structure heideggerienne du « on », pour nous très ambiguë puisqu'elle couvre en fait toutes les structures intersubjectives de significativité (avec autrui, sans autrui), dans lesquelles nous sommes tous, plus ou moins « plongés » – même si nous « faisons » de l'art ou de la philosophie. C'est dans ce contexte que nous pouvons nous accorder avec cette conclusion de Binswanger : « La *phobie* signifie toujours tentative de s'assurer d'un "*monde*" rendu étroit ou pauvre, l'*angoisse* signifie la perte de cette assurance, l'effondrement du "monde" et par là l'être livré de l'existence (*Dasein*) au néant (*Nichts*), à l'"horreur nue" effrayante, intenable. » (UF, 248 ; SD, 72-73) Et en ce sens toujours, il est juste de dire que « la *source* de l'angoisse est l'existence (*Dasein*) elle-même » (*ibid.*) – mais c'est l'existence ou la vie concrète, la vie du moi, et non pas le *Dasein* comme structure métaphysique a priori, en laquelle il faut un *daimon* pour individuer le soi.

Le *second cas*, celui de Jürg Zünd est, comme les trois autres, beaucoup plus intéressant puisqu'il s'agit d'un cas de schizophrénie, dite « polymorphe ». Pour en avoir cependant une vue plus concrète, il nous faut compléter l'exposé proposé (UF, 249-250 ; SD, 73-75) par celui que fait Binswanger ailleurs, dans sa longue étude intitulée *Verstiegenheit*, *Verschrobenheit*, *Maniertheit* [29], ce que l'on pourrait traduire librement par « Être pris de vertige dans les hauteurs, être de travers, être pris de maniérisme ». Binswanger y expose le cas Jürg Zünd comme « paradigme » de la « forme d'existence maniérée » (VVM, 341). Il s'agit d'un universitaire qui,

---

29. In *Formen missglückten Daseins*, Asanger, Heidelberg, 1992, pp. 237-418 ; les pages concernées ici sont : pp. 341-347. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle VVM, suivi de l'indication de page. Pour l'exposé complet du cas, voir L. Binswanger, *Schizophrenie*, Neske, Pfullingen, 1957.

dans son enfance, était très vivant, aussi sensible que violent et même agressif, et souffrait d'accès d'angoisse et de sensations corporelles anormales. Il vivait partagé entre trois mondes: le monde prolétaire, celui de la rue, où il se montrait batailleur et risque-tout, mais où il ne pouvait pas se sentir chez lui, exposé aux moqueries et aux blâmes de ses camarades ; celui de l'étage supérieur de sa maison, où il vivait avec ses parents – une mère « orageuse » et imprévisible (rien n'est dit du père) – qui paraissaient, pour l'opinion publique, anormaux, agités et fiers, objets de railleries dans lesquelles il se sentait englobé ; enfin celui de l'étage inférieur de sa maison où vivaient le père et deux sœurs de la mère : il s'y sentait plus à l'aise que chez ses parents, s'agissant de gens qui paraissaient plus dans la vie, se comportaient comme des « grands seigneurs » et jouissaient d'une grande considération – et c'est eux qui le prenaient pour la promenade du dimanche alors que les parents demeuraient cloîtrés. En fait, selon Binswanger, l'enfant, à la fois appelé par et arraché de chacun des trois mondes, ne pouvait s'insérer dans aucun. Il ne faisait que suivre le modèle de l'un ou l'autre, alternativement, c'est-à-dire qu'il en *imitait les manières*, de façon *spéculaire*. Mais l'image directrice était celle, grand seigneur, de l'étage inférieur, que contredisait l'image tempétueuse, effrayante, pleine d'angoisse, des parents, et encore plus celle du monde de la rue, prolétaire, indiscipliné, agressif.

Avant d'aborder le commentaire de Binswanger, soulignons deux choses: d'abord l'imprévisibilité et l'irascibilité de la mère, avec laquelle les relations ont toujours dû être difficiles, et l'impossibilité, pour *Jürg Zünd*, d'avoir des relations intersubjectives normales (*leiblich*), ce qui le vouait à l'*imitation*, et même à l'imitation spéculaire, croyant sans doute par là, mais nous allons y revenir, « se fondre » dans l'un ou l'autre monde où il se trouvait, *alternativement*.

Cette imitation est complexe : celle de l'étage inférieur est celle d'un idéal trop élevé (*vestiegen*) en ce qu'il subordonne les autres mondes et en ce qu'il engendre, du même mouvement, la crainte de faillir, de tomber de ces hauteurs – ce qui se traduit par une angoisse de blâme ou de déclassement social. À cet égard, il est caractéristique que l'angoisse se soit déclarée, durant des années, à propos d'une érection, ressentie comme « prolétaire », et qu'il fallait à tout prix dissimuler. Il était, entre autres par là, « prolétaire », et c'est ce qu'il lui fallait cacher, pour échapper au feu de la critique, pour ne pas paraître comme une brebis galeuse. Mais de ce côté-là aussi, l'adoption d'un comportement aristocratique ne suffisait pas, puisque, à chaque pas qu'il faisait dans la rue, il projetait en avant, alternativement, l'une et l'autre épaule et marchait ainsi les bras ballants de manière si surprenante que l'intention de paraître inoffensif se retournait en son contraire, dans quelque chose de maniéré, de pavané, de fabriqué, ce qui ne faisait que renforcer la menace de moquerie. Au lieu de s'enfouir dans la masse, il se faisait remarquer par un masque, une tenue coincée (*verkrampft*) et stéréotypée, si bien qu'il aurait voulu disparaître sous terre. À cette angoisse s'ajoutait du dégoût, et il tentait aussi de les dissimuler par des réactions brusques, qui ne faisaient qu'accroître l'impression, en lui, de la torture par une profonde faiblesse psychique. L'angoisse devant l'irréparable catastrophe d'être déclassé le transposait dans un constant état d'alarme qui, on le voit, ne faisait qu'aggraver les choses. Il s'agissait en fait, pour

Jürg Zünd, de cacher l'incertitude et la faiblesse de son être par sa tentative désespérée d'adopter les comportements aristocratiques de l'un de ses trois mondes, à l'encontre de son irréductible « être-prolétaire » et de la surpuissance du monde parental (cf. VVM, 343-345). Ce qui est caractéristique, ici, est la sorte de « cercle vicieux » dans lequel le patient est « coincé » : toute tentative d'en sortir ne peut que renforcer sa capture en et par lui, et c'est en ce sens, dirons-nous, qu'il s'agit bien d'une pathologie. La dissimulation ne fait que manifester encore plus ce qu'elle est censée dissimuler. Et elle porte aussi sur le *Leibkörper* et son comportement. L'angoisse, écrit Binswanger, est celle de ne parvenir à aucun *Selbst* qui soit tenable, et, en opposition aux deux autres mondes, de devoir « risquer tout » pour pouvoir en sortir (VVM, 345). Adulte, Jürg Zünd préférera la disparition dans l'anonymat de la masse et la fuite dans une institution psychiatrique.

En ce qui concerne le *Leibkörper* et l'expression linguistique, il faut encore, avec Binswanger, noter l'observation suivante : À propos, déjà, d'un affect peu intense, le patient a des difficultés pour formuler en mots ce qui le meut (émotion). Il remplace les mots par des mouvements expressifs de la main ou du bras, se met par exemple la main sur le front ou sur la tête, distord la bouche, fait le geste de s'arracher les yeux. Il y a même, à propos d'affects violents, un cérémonial gestuel : le patient se lève brusquement de sa chaise, se penche tout à la fois sur le côté et en arrière de telle façon que l'on pense qu'il va tomber, les pieds tordus vers l'intérieur, et il se laisse tomber en effet sur sa chaise, tout à fait effondré. Ce qu'il exprime dans les termes : « je suis poussé du tremplin de la vie normale », « j'ai vécu ma propre mort », « j'ai pris sur moi l'angoisse du monde entier », « on ne pourrait plus alors (en tant qu'engagé volontaire) m'imposer aucune cote officielle sur le marché ». (VVM, 345)

Bien que, dans l'exposé de ce cas, Binswanger ne parle pas du tout des fantasmes, donc aussi du *Phantomleib* du patient, il est fortement question de son *Leibkörper*, exposé, on le voit, à un effacement quasi-complet des liens vivants (et individuants) de la *Stiftung* intersubjective, et donc à l'institution et presque exclusive du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, qui lui interdit l'accès au primordial, à la *Leiblichkeit* et à la *Leibhaftigkeit* du *Leib* en jeu dans le *Phantasieleib* et le *Leibkörper* avec autrui. Ainsi le patient n'a-t-il plus accès au monde, c'est-à-dire aux structures intersubjectives de significativité, elles-mêmes divisées (*gespalten*) en trois, que par le « choix » de l'une d'entre elles, mais « trop élevée » dans la *Phantomleiblichkeit* (et « surimpressionnée » dans la *Leibhaftigkeit*) pour pouvoir être atteinte dans un véritable processus d'éducation, ce qui du coup, la rend « perméable » aux deux autres. Il ne reste au *Leibkörper* exposé au *Phantomleib* et au pseudo-primordial, que la voie de l'*imitation spéculaire* qui ne peut qu'échouer parce qu'elle n'est *pas prise*, hors de toute fixation en image spéculaire, *du dedans* – et c'est ce qui explique aussi sa perméabilité à ce qui n'est dès lors que autres imitations spéculaires possibles. Il faut enfin souligner que les difficultés d'expression linguistique du patient signifient au moins un considérable *appauvrissement* du *Phantasieleib* [30], et que toute la gestuelle, voire les rituels de ce corps

30. Cf. notre *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*

« machiné », sont bien l'attestation de ce que le *Phantasieleib* est quasi-totalement mis hors circuit, les « impressions » ou les « affects » mettant en action le *Leibkörper* et ses kinesthèses sans médiation par la *phantasia* ; le *Leibkörper* prend statut d'une sorte de machine subissant les affects, de manière fatalement distordue – distorsion médiatisée plus que probablement par le processus primaire. Le rituel de l'effondrement sur la chaise figure en effet directement la poussée « depuis le tremplin de la vie normale », mais cela, de façon déjà transposée dans la structure du fantasme, cependant non figurée intuitivement dans des imaginations, comme la « vie de sa propre mort », la « prise sur soi de l'angoisse du monde entier » – cette transposition, qui est à la fois distorsion par le processus primaire et figuration *rituelle immédiate* dans et sur le *Leibkörper* de l'effondrement (Winnicott) vécu « un instant », paraît donc comme la *mise en action* immédiate du *Leibkörper* par le fantasme dès lors figuré de l'effondrement. Le *Phantomleib* paraît par là comme ce qui « dispose » sans médiation les « pièces » de la « machine » du *Leibkörper*, elle-même « actionnée » par les affects découpés par le fantasme sur l'affect traumatique originaire (la déficience manifeste de la mère). Certes, cela permet, en termes freudiens, d'« abréagir » l'affect de l'effondrement, c'est-à-dire de l'expulser de la « sphère affective impressionnelle » (et traumatique) d'une *Leibhaftigkeit* en sécession dans le pseudo-primordial, donc d'expulser, mais sans distance, la menace que cette sécession constitue pour le moi qui a été institué avec le *Leibkörper*. En ce sens, on pourrait dire qu'ici, le court-circuit du *Phantomleib* est presque total, puisque celui-ci n'intervient, un peu comme dans l'hystérie, mais de façon *généralisée* et dès lors chaotique, que dans l'imagination à vide (de figurations intuitives d'objets imaginaires) de *présents intentionnels fictifs* fixés dans le cérémonial gestuel du *Leibkörper*. Ce dernier est littéralement « possédé » par le *Phantomleib* sur lequel le patient n'a aucune prise (par la présentification d'objets imaginés), mais qui, tout au contraire, le prend tout entier dans la figuration immédiatement corporelle des « affects » traumatiques. C'est un peu comme si, dans ces « abréactions », le *Phantomleib* reprenait quelque « vie », dans l'instant, c'est-à-dire comme si le *Leibkörper* retrouvait, à ce même instant, quelque *Leiblichkeit* aussitôt dérobée et évaporée. Impossible mise à distance de la *Spaltung* par sa mise en action comme intervalle où la *Leiblichkeit* clignote un instant, parce qu'aussitôt évaporée que surgissant : *il n'y a pas ici de schématisme phénoménologique, parce qu'il n'y a aucune mobilité des pôles du clignotement*. Il n'y a que manifestation sans phénoménalisation. Nous aurons l'occasion d'y revenir à propos, notamment, du cas de Lola Voss.

Dans l'article dont nous sommes partis sur « la direction de recherche dans la psychiatrie », Binswanger apporte quelques précisions. Le monde de Jürg Zünd était un monde de la pression (*Druck*) et du choc (*Stoss*), un monde chargé d'énergie jusqu'à l'éclatement. Aucun pas n'y était possible sans que soit couru le danger de heurter ou d'être heurté, que ce soit dans la vie ou dans l'imagination (*Phantasie*). La temporalité de ce monde était celle de l'urgence, et la spatialité celle de l'étroitesse ou de la proximité oppressante et terrible, opprimant l'existence corps et âme. Dans le monde commun guettent partout le danger, l'insulte, le dédain, l'être observé hostile et moqueur. Dans tout cela, il s'agit d'éviter la catas-

trophe sans cesse menaçante, et nous avons vu comment. Cela signifie, pour Binswanger, l'appauvrissement du monde, réduit à la catégorie mécanique de la pression et du choc (UF, 249 ; DR, 73-74). De là vient, selon lui, que dans cette vie (existence) et ce monde ne règne aucune constance, que le flux de la vie ne s'y écoule d'aucune manière calmement, mais que tout s'ensuive par choc et par contre-coup, depuis les gestes et les mouvements les plus simples jusqu'à la formulation linguistique, l'effectuation de la pensée ou les décisions volontaires. Tout y est anguleux et abrupt, mais entre les choses et les contre-coups règne le vide. Il s'y agit toujours de refermer le monde et de le classer aux archives par un dernier effort, ce qui ne peut qu'échouer, et se répéter, en épuisant le malade jusqu'à l'inactivité et l'hébétude. Selon Binswanger, ce qui est en question ici est l'équilibre (constamment menacé) de l'existence et du monde, et lorsqu'il est rompu, même dans l'imagination (*Phantasie*), il s'ensuit un accès d'angoisse et de total désespoir (UF, 250 ; DR, 74-75).

Nous remarquerons deux choses : 1) le rôle apparemment *immaîtrisable* des imaginations, le plus souvent sans figuration intuitive d'objets imaginaires, mais « habillant » de leurs intentionnalités structurées par le fantasme (pression et choc) aussi bien le *Mitwelt* que l'*Umwelt*, et ce, sans distance ou sans médiation. Le *Phantomleib*, décidément, est « partout », « atmosphérisé », et dans le découpage trop strict des intentionnalités imaginatives qu'il habite ou qu'il transit, plus rien ne paraît susceptible de temporalisation en présence : les découpages paraissent s'opérer sur du vide, la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, aux bords de l'extinction, paraît « évaporée », et par là, tout est à tout moment exposé à la menace de l'effondrement dans les affects encore conscients de la *Leibhaftigkeit*, c'est-à-dire dans la solitude purement souffrante (« l'horreur nue ») du pseudo-primordial. 2) Le fait corrélatif, sur lequel il nous faudra revenir, car il s'agit de la « pensée schizophrène », que, selon Binswanger, entre les chocs et les contre-coups *règne le vide*. Comment faut-il l'entendre ? Qu'est-ce que ce vide ? Et est-il « vécu » ? Nous laissons provisoirement ce point en suspens, même si les précisions apportées ici par Binswanger renforcent l'impression d'un *Leibkörper machinal*, pour ainsi dire sans intériorité (laquelle serait à la fois *leibhaftig* et *leiblich/phantasieleiblich*), ou quasiment sans intériorité. Pour n'être pas *dans* l'effondrement (sinon en imminence et par moments, comme le montre le rituel de l'effondrement sur la chaise), le malade est toujours *aux bords* de l'effondrement, de son implosion dans l'« horreur nue », et le caractère individuel ou singulier de la maladie est sans doute dans la « solution » qui *s'est trouvée* (c'est le cas de dire « au corps défendant » du malade donc sans aucune « décision » ou « abdication » de décision, sans *daimon*) parmi beaucoup d'autres possibles, de « se » situer, certes, dans un faux « soi », mais aussi loin que possible de l'effondrement lui-même (ce qui veut toujours dire, dans le cas des psychoses, très près, et même infiniment près dans les moments de phase aiguë).

Venons-en donc au *troisième cas*, celui de Lola Voss, affectée d'un délire de persécution, et même d'un sévère délire hallucinatoire de persécution, qui avait été précédé par un stade phobique. Ce délire se manifestait par un oracle hautement compliqué et superstitieux en mots et en syllabes, dont le résultat positif ou négatif

décidait la malade à exécuter ses actions ou à y renoncer. La contrainte à morceler les noms des choses en syllabes, puis à combiner les syllabes selon un système déterminé, et selon le résultat de ces combinaisons, de fréquenter les choses et les hommes concernés, ou de les fuir comme la peste, tout cela servait aussi à assurer l'existence et le monde contre la catastrophe. Celle-ci consistait ici en l'irruption de l'*Unheimlich* innommable ou du tout simplement terrifiant dans le monde et l'existence. Ainsi ceux-ci étaient-ils appauvris en étant réduits aux catégories du familier et du non familier (*unheimlich*). L'existence était constamment menacée et guettée par une puissance (*Macht*) encore impersonnelle mais hostile. Le réseau incroyablement ténu et filiforme de la combinaison artificielle des syllabes servait à s'assurer contre l'emprise surpuissante de l'existence par cette puissance, et à la protéger contre son insoutenable être-livré à elle. Quand, cependant, les moyens de cette défense faisaient défaut, surgissait le délire de persécution. À la place de la puissance impersonnelle de l'*Unheimlich* sans sol venaient les machinations, elles-mêmes *heimlich*, des ennemis personnels. Contre ceux-ci, la malade pouvait à nouveau se défendre consciemment, avec des plaintes, des contre-attaques, des tentatives de fuite. Ce gain tout relatif en assurance de soi allait cependant de pair avec une perte complète de la liberté, l'être-tombé aux mains des autres comme ennemis, c'est-à-dire le délire de persécution. Les ennemis, tout au moins, avaient l'avantage de pouvoir être identifiés, ou comme le dit Binswanger, d'être pris par quelque chose (*nehmen bei etwas*). Par ailleurs, il remarque, en note, que ce processus, par lequel on passe de l'horreur de l'effrayant, ou de l'*Unheimlich* comme effrayant, au délire de persécution, ne consiste pas en un projet calculé ou conscient de la malade, mais en le passage du soi devant l'effrayant, au soi qui est un «faux soi» (*uneigentliches Selbst*) ou un soi «aliéné» (*entfremdetes*), tombé (*verfallen*) au monde des ennemis (UF, 250-251 ; DR, 75-77).

Ce qu'il y a ici de plus intéressant, c'est, devant la menace de l'effondrement du soi (le surgissement d'une «étrangèreté» inquiétante, anonyme, terrifiante par sa toute puissance qui tend à engloutir le soi), le système mis en jeu de décryptage des «messages oraculaires», par décomposition et recomposition des mots selon leurs syllabes – cela, avant que le «soi» ne retombe sur une certaine «identité», qui est fausse, à savoir celle du persécuté universel, mais dont les persécuteurs, pour le moins, sont «identifiables». Si la menace de l'effondrement se situe mieux, du point de vue architectonique, comme celle de la perte complète en *Leiblichkeit* dans la *Leibhaftigkeit* en sécession du *Leibkörper seul* (pseudo-primordial), mais exposée aussi par là aux jeux dès lors chaotiques du *Phantomleib* qui volatilise tout pouvoir de la *phantasia* et du *Phantasieleib*, donc dans la *Spaltung* en fonction du pseudo-primordial et du *Phantomleib* cependant ensemble comme des frères – ce qui trouve finalement une issue dans le délire de persécution où autrui est effacé dans le fantasme du persécuteur et où le soi trouve son identité *leibhaftig* dans l'«impression» ou l'«affect» de l'universellement persécuté –, il n'y a pas d'abord d'autre moyen phénoménologique d'analyser cette perte en *Leiblichkeit* que celui de prendre pour objet les «manipulations» langagières auxquelles se livre la patiente, et cela, dans la mesure même où l'usage vivant de la langue ne va pas sans la mise en jeu du langage, de la temporalisation

en présence de sens, et donc, par la *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans, sans la mise en jeu de la *Leiblichkeit*. La décomposition, fragmentation, recomposition de la langue en mots et en syllabes des mots est donc comme un écho de la perte en *Leiblichkeit*, celle tout à la fois du *Leibkörper*, du *Leib* et du *Phantasieleib* résultant de l'atmosphérisation au *Phantomleib* et de l'isolation du pseudo-primordial où *Körper* et *Leibhaftigkeit* sont « dissociés ».

Dans son essai déjà cité sur le maniérisme (et l'être en vertige dans les hauteurs et l'être de travers), Binswanger en donne un très remarquable exemple, qui nous paraît précisément, de prime abord, « fantastique », mais extrêmement riche car extrêmement concret. Il convient, avant d'entrer dans sa description, de rappeler que Lola Voss est d'origine sud-américaine.

Lorsqu'elle rencontre un Monsieur avec une canne dont l'extrémité est entourée d'un embout en caoutchouc, elle doit (*muss*, donc est contrainte) aussitôt se retourner pour éviter l'accès d'angoisse le plus sévère. La canne se dit en espagnol *baston* ; elle décompose ce mot en *bas* et *on* ; ensuite, cet *on* est retourné en *no* ; caoutchouc se dit en espagnol *goma*, et ce mot est décomposé en *go* et *ma* ; *go* signifie en anglais aller, et *no go* : ne pas aller, se retourner. (VVM, 365)

Disons aussitôt, pour parler freudien, que si la significativité fantasmatique de la canne pourvue d'un embout en caoutchouc est évidente, ce qui l'est beaucoup moins, c'est le « processus de pensée », qui nous intéresse seul ici, par lequel la patiente se détourne de sa vision, tout cela, non pas au terme d'un processus d'élaboration consciente et très compliqué, mais, faut-il présumer, quasi-instantanément, sans qu'elle le maîtrise. Voyons d'abord l'analyse que Binswanger en propose.

Il s'agit, explique-t-il (nous laissons de côté le parallèle, pas très convaincant, avec B. Gracian), de « lire » à partir des noms, d'insérer un sens dans les mots par leur décomposition en syllabes, mais aussi de faire passer les syllabes d'une langue dans une autre. Il s'agit donc d'une complète distorsion (*Verzerrung*) de la langue, derrière laquelle se tient à son tour une complète distorsion de la croyance, une superstition issue d'une angoisse sans fond. Le sens de la langue est rendu étranger à lui-même et soumis à un principe mécanique purement extérieur, le principe de la division en syllabes, et celles-ci glissent à leur tour en des sens arbitraires, sans lien, pourrions-nous dire, avec la temporalisation du langage en langue. Cela se produit par sauts qui isolent artificiellement telle et telle partie de ce qui fait la *Leiblichkeit* de l'expression (Husserl), et qui décomposent encore celles-ci en parties plus petites, fût-ce, encore une fois, en passant d'une langue à l'autre. Ainsi, au lieu d'être un moyen d'expression vivante, la langue devient un appareil décomposable qui doit servir de preuve au sens de la croyance superstitieuse. Il y a en cela une méthode étrangement systématique : la division des mots en syllabes et l'investissement de celles-ci par un nouveau sens. Cette division est cependant « actionnée » par l'angoisse devant l'irruption de l'horreur pure et simple dans l'existence, et, au lieu de l'*Urdoxa* du monde surgit la superstition, avec ses extrêmes complications, qui sont d'ordre purement privé, et qui exercent leur emprise totale sur la malade. Son existence y est complètement fermée, au sens d'une scène étroite dont toutes les issues sont occupées (cf. VVM, 365-368).

Tout cela est incontestablement juste, mais il faut remarquer plusieurs choses. 1) Tout d'abord, nous l'avons dit, il y a l'*excès* d'angoisse, quasi panique, car réactivant et menaçant de reconduire à la catastrophe, angoisse éprouvée quasiment dans l'instant, à travers la figuration visuelle du fantasme, à la vue du Monsieur à la canne. Nous manquons de matériau pour le comprendre, mais peu importe, puisque ce qui compte, c'est que ce dernier personnage n'est pas autrui, mais un fantasme figuré en chair et en os. Ce qui « vit » ou « palpite » du fantasme habille du *Phantomleib* ce qui est rencontré dans le réel. Il lui correspond un *Leibkörper* qui risque tout à la fois de s'y « évaporer » et de s'engloutir dans l'affect traumatique enfoui dans la *Leiblhaftigkeit* en sécession mais éveillée au vécu dans le ressentir de l'angoisse – la patiente est exposée par là au risque de « mourir », et, dans son entre-aperception en éclair, fait de ce « mourir » ce que probablement Winnicott reprenait (de l'un de ses patients) comme « mort phénoménale ». Avec cette *Spaltung* est pareillement dérobé à la patiente ce que pourrait éventuellement lui rester de *Leib* et de *Phantasieleib*, celui-là qui, précisément, est immanquablement en jeu dans l'exercice de l'expression langagière, c'est-à-dire de l'expression linguistique douée de sens, à savoir douée de langage. La perte des sens de langage, en l'occurrence la prise de la langue comme d'un appareil au service de la déconstruction/reconstruction, va donc de pair avec une perte, au moins relative, de la *Leiblichkeit* qu'il y a dans le *Phantasieleib*, c'est-à-dire aussi avec la perte au moins relative de ce dernier. Certes, pourrait-on dire, Lola Voss n'échappe à la fragmentation de son *Leibkörper* « évaporé » un *Phantomleib* et absorbé au pseudo-primordial que par la fragmentation de la langue, et même des langues puisque, dans sa « construction », elle passe tout aussi bien d'une langue dans une autre. 2) Mais il faut encore voir, ensuite, comme le signale judicieusement Binswanger, que *des sens* sont insérés dans les mots fragmentés en syllabes et dans le passage de celles-ci d'une langue dans une autre. Il y a bien, dans ce « travail », comme l'« explication » tout à fait délirante de la nécessité, de la contrainte de s'en aller, de se retourner, mais aussi de se détourner (de « refouler ») de l'affect traumatique lié au fantasme, comme si l'« explication », qui fait penser au processus primaire en action immédiate sur la *matière* des mots, faisait « flèche de tout bois », ou plutôt comme si l'imagination (pas la *phantasia*, captive de la *Leiblhaftigkeit* en sécession en ses « impressions affectives ») se mettait aussitôt en action en se découpant en intentionnalités (vides de toute figuration imaginative en intuitions) *de mots*, si l'on veut, en langage husserlien, en « intention vides de signification » articulés aussitôt, par le processus primaire, de façon délirante.

Cela nous permet de comprendre, déjà, que la rencontre du « Monsieur à la canne » n'a pas eu lieu, mais que ce qui a eu lieu, dans l'instant, est d'une part, nous l'avons dit, la rencontre du fantasme menaçant, dans l'angoisse ressentie et donc vécue par la malade, d'effondrement, et d'autre part la rencontre de la langue, qui n'est certes plus prise comme langue de l'expression (linguistique), mais qui est pour ainsi dire là, à la fois dans le pseudo-primordial comme « impressions affectives » et dans le *Phantomleib* comme intentions imaginatives sans objets figurés, et *à la place des choses* (et donc aussi à la place du *Leibkörper* : c'est la déconstruction/reconstruction délirante des mots qui fait s'en aller ou se retourner

celui-ci, qui le met mécaniquement en action, en mouvement). Autrement dit, c'est la langue, à la fois dans la matérialité (kinesthésique) de ses syllabes et dans les intentionnalités imaginatives de signification qui les « accompagnent » au *Phantomleib*, qui permet, pour ainsi dire, de fragmenter l'angoisse et de l'« abréagir » dans le comportement de fuite. Cela signifie que c'est ici le *Phantomleib* qui est mis en action, sous la forme de kinesthèses fragmentées et découpées au gré des intentionnalités imaginatives (et où une partie des syllabes est significativement mise hors du jeu), et ce sans mettre pour autant en action le *Leibkörper* en tant qu'il serait encore *Leib* (la malade n'a pas besoin de formuler à voix haute ou d'écrire tout le processus) : le travail de transposition d'une langue à l'autre et de décomposition des mots en syllabes est tout entier sous l'emprise des intentionnalités imaginatives (sans figuration intuitive d'objet) mises en place par la structure du fantasme au lieu même (sans temporalisation) du *Phantomleib*. S'il y a encore des lambeaux ou des amorces de sens dans les syllabes et dans les traductions, ils y sont déconnectés de tout sens qui pourrait se faire dans, derrière ou entre les mots eux-mêmes, ils ne se fixent que pour « justifier » la fuite et pour constituer un « système superstitieux », si l'on veut au gré d'un « mécanisme de défense », en fait pour médiatiser par des intentionnalités imaginatives les bords de la *Spaltung* entre affect traumatique (*Leibhaftigkeit* en sécession) et fantasme (au *Phantomleib*), pour les tenir ensemble au fil d'un travail où le moi serait censé se reconnaître et s'édifier. Tentative morbide, et, pourrait-on dire, désespérée, puisque, précisément, c'est caractéristique, elle ne fait que renforcer la fragmentation, même si c'est avec le bénéfice tout apparent d'avoir « expliqué » la fuite, c'est-à-dire de l'avoir rendue cohérente avec le reste du monde – « bénéfice tout apparent » car vu par nous, du dehors, alors même que ce qui s'est mis en place dans ces jeux de mots très compliqués l'a fait à travers le processus primaire, au fil d'une sorte de scolastique toute machinale, faisant flèche de tout bois, au gré des circonstances, et « sur le moment », sans temporalisation en présence.

Processus extrêmement subtil et complexe qui est en réalité un double processus, pour ainsi dire de « déplacement », et ce, à l'intérieur de ce qui est institué par la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial : *d'une part*, le *Leibkörper* de la malade ne paraît rester intègre (en prenant la fuite) que dans la mesure où c'est le conglomérat langue/langage qui est « attaqué » en se voyant mis hors de ses gonds, transposé à la fois en « matériau » corporel (*körperlich*) et en fantôme où la *Leiblichkeit* (avec celle du *Phantasieleib* donc de la *phantasia*) est « volatilisée » en intentionnalités imaginatives vides de figurations intuitives, c'est-à-dire découpée en éclats ou en intentions de signification glissées dans les syllabes décomposées et recomposées, indifféremment par rapport à la langue d'où elles proviennent. C'est, pourrait-on dire, paradoxalement, par cette part que la malade est encore « vivante », quoique dans la « vie » fantomatique (en clignotement) du *Phantomleib*, et non pas « morte » (« phénoménalement ») dans l'effondrement ; cependant, *d'autre part*, si Lola Voss est « active » (ou « vivante ») dans ce travail de démembrement/remembrement de la corporéité (*Körperlichkeit*, ici aussi : matérialité irréductiblement liée aux affects découpés à travers la *Spaltung*) d'une langue pratiquement dépourvue de langage, ou dont les sens de langage sont dis-

persés («disséminés»), émiettés, découpés, hachés ou éclatés (alors que le *Leibkörper* du sujet reste apparemment «intègre»), ce travail lui-même est machinal, rituel ou mécanique, actionné lui-même par le processus primaire au *Phantomleib*, dans la mesure précisément où, ayant pris, comme nous l'avons dit, la place des choses, ayant par là envahi les deux bords de la *Spaltung* (le *Phantomleib* et le pseudo-primordial), la langue, coupée pratiquement de tout contact avec le langage, et elle-même «objet» recodé par le fantasme – dans les termes de Binswanger: support de la croyance superstitieuse. Si les significativités glissées dans les syllabes et leurs traductions pouvaient encore, à l'impossible, relever, d'une certaine façon, du *Phantasieleib*, elles n'en relèvent en fait plus du tout par leur *fixation*, ainsi que par la *fixation* délirante de leur *enchaînement*. Si cela peut *nous* apparaître à nous comme un libre jeu, certes insensé, de la *phantasia* sur les mots, et si nous pouvons pour notre part en imaginer bien d'autres encore, il n'en va pas du tout ainsi pour Lola Voss. C'est bien d'un *système* et d'un «esprit de système» qu'il s'agit, et pour ainsi dire d'un système «désespéré», aux bords de l'effondrement, non seulement pour préserver quelque chose du *Leibkörper* de l'emprise totale de l'«impression affective» traumatique qui l'engloutirait, mais encore pour *reconstruire* la *Leiblichkeit* manquant *de tout sens possible de l'existence*, au gré cependant des intentions de signification imaginatives, mais vides, qui se découpent et se distribuent, selon la structure du fantasme, dans et selon l'irréalité du *Phantomleib*. Car la *Leiblichkeit* ne se fragmente pas et ne se construit (reconstruit) pas: la malade est irrémédiablement passée «de l'autre côté», telle est la nature énigmatique de la *psychose* (ici schizophrénique), là où l'effondrement de la relation intersubjective, et donc du moi *leiblich* (*Ich-Leib*), et la *Stiftung* corrélative du *Phantomleib* et du pseudo-primordial ont irrémédiablement porté atteinte à la *Leiblichkeit* et à la *Leibhaftigkeit* du *Leibkörper* et du *Phantasieleib*. Le seul sens de l'existence (de la vie intersubjective du moi dans le cas normal) qui subsiste est celui de la *croyance tenace en la superstition des mots*, de leurs décompositions/recompositions et traductions, en un système où, pour ainsi dire, l'«affect» («impressionnel») et l'imagination, déjà divisés (*gespalten*), se voient triturés en tous sens pour être décomposés/recomposés selon la structure du fantasme, c'est-à-dire en «éléments» en quelque sorte «plus petits», *moins angoissants et donc plus inoffensifs*, comme si, selon une transposition de la méthode cartésienne, il s'agissait, dans ce système, de «diviser la difficulté» pour trouver «la voie sûre» pour la préservation de ce qui subsiste malgré tout du «soi». Si les intentionnalités vides de l'imagination ouvrent une distance tant par rapport au fantasme lui-même (la figuration au *Phantomleib* du Monsieur à la canne) que par rapport à l'affect qui l'«accompagne» à l'autre bord de la *Spaltung*, donc si ces intentionnalités qui prennent prétexte des «jeux des mots» paraissent comme un écran par rapport au fantasme et à l'affect, et si elles «égarent», elles le font cependant moins que le fantasme déclenchant qui, lui, porte immédiatement la menace de l'effondrement dans le pur et simple affect traumatique. Et nous comprenons enfin que la sur-puissance anonyme, effrayante, terrifiante dont parle Binswanger, n'est *unheimlich*, d'une étrangèreté qui porte tous ces caractères, que parce qu'il s'agit tout d'abord de la *surpuissance à la fois du pseudo-primordial*

affectif (traumatique) et du Phantomleib eux-mêmes, où le *Leibkörper*, qui est isolé dans son solipsisme, et qui, devenu quasi-physique, n'a plus en soi que du pseudo-primordial enfouissant l'affectivité et impossible à vivre, est corrélativement menacé de *dissolution*, d'«atmosphérisation» ou d'«évaporation», puisque ce qui tend à lui manquer est précisément l'*intériorité vécue*, qu'il ne pourrait avoir que si du primordial (modifié) était encore en jeu en lui, comme *Leibhaftigkeit*, par son *ici absolu*, par rapport aux *autres ici absolus*, réels ou possibles d'autrui. Absorbé totalement par le pseudo-primordial, le *Leibkörper* n'aurait même plus d'ici, il serait partout et nulle part dans le *Phantomleib*, n'importe quoi (chose physique) parmi n'importe quoi. Cas-limite qui est comme l'horizon transcendantal des psychoses, ou ce que nous avons nommé psychose transcendantale[31]. Lola Voss n'y a échappé que par sa superstition tenace et systématique, dans sa croyance superstitieuse en le pouvoir magique et caché que recèlent les mots, quelle que soit la langue dont ils proviennent, au gré de leurs fragmentations et de leur reconstructions. Voie qu'elle n'a pas «choisie» (selon la croyance, elle-même superstitieuse, issue de Heidegger, en le pouvoir de «décision» du *Dasein*), mais qui *s'est imposée à elle*, encore une fois «à son corps défendant», avant qu'elle ne sombre dans le délire de persécution, encore plus proprement psychotique dans son «universalisation».

Le *quatrième cas*, celui d'Ellen West, apporte peu d'éléments vraiment nouveaux par rapport aux précédents, et Binswanger se contente d'un résumé très général, qu'il expose en deux temps. Dans le premier temps (UF, 235-236; DR, 57), il parle d'une «mutation» (*Abwandlung*) du monde (de l'existence comme être-au-monde) au sens d'une «mise-en-monde» (*Ver-Weltlichung*) de l'existence (de la vie du moi intersubjectivement institué, dirions-nous), au sens où celle-ci se rétrécit avec le devenir plus étroit, marécageux, tellurique. Au lieu que l'existence et le monde puissent se produire «librement», se former dans ce qui, par opposition, serait l'éther, ils se voient soumis, chez Ellen West, à l'enfoncement, voire à l'engloutissement dans le «monde» étroit du caveau et du marécage. Et Binswanger écrit: «Mais du fait que "monde" ne signifie pas seulement formation et projet de monde, mais aussi, sur la base (*Grund*) de ce pré-projet et de cette image directrice (*Vor-bild*), le comment de l'être dans le monde et du comportement à l'égard du monde, nous avons pu constater cette mutation du "monde" éthérique dans le "monde du caveau" dans la mutation de l'existence depuis la forme de l'oiseau qui s'élève en jubilant dans les airs jusqu'à l'existence dans la forme du ver de terre aveugle qui y rampe lentement.» (UF, 236; DR, 57) Dans le second temps de son exposé (UF, 252; DR, 77-78), Binswanger revient sur cette opposition pour souligner qu'il s'agit, dans ce dernier cas, d'un rétrécissement, d'un évidement (*Entleerung*) ou d'un creusement d'une cavité (trou, caveau) desquels il ne reste rien, pour l'existence et le monde, qu'un grand trou non rempli, qui appelle sans cesse à son remplissement par la contrainte (la compulsion) à la boulimie. Le vide ainsi incorporé n'est rien d'autre, selon Binswanger, que le vide «éternel» de l'autisme.

---

31. Cf. notre ouvrage, *L'expérience du penser, op. cit.*

Ce qui est caractéristique ici, à côté de l'effondrement de toute temporalisation en présence de langage (ce que Binswanger nomme avec l'articulation du projet de monde et de l'être au monde de l'existence), c'est, d'une part, la tendance à l'«atmosphérisation» du *Phantasieleib*, et par là, du *Leib* du *Leibkörper* «dans les airs» ou «dans l'éther», et d'autre part la tendance à la «tellurisation» du *Leibkörper* sans autrui, figuré en imagination, moyennant le fantasme, par la forme du ver de terre, de l'être en reptation dans des caves moisies et étroites. Par là, c'est le pseudo-primordial lui-même qui est figuré, mis en scène, dans le fantasme, comme cave où le *Leibkörper* est à son tour figuré comme ver de terre ou être en reptation. De la sorte vidé de toute intimité, le *Leibkörper* sans autrui qui «subsiste» quand même comme trace de l'institution intersubjective, n'est plus quant à lui bon qu'à être «rempli» par la boulimie compulsionnelle de la patiente, ce qui, étant donné l'anorexie qui l'accompagne à l'autre bord de la *Spaltung*, ne peut que renforcer la mise en scène fantasmatique du ver rampant dans une cave. Du *Phantomleib* «atmosphérisé», il ne reste corrélativement, comme trace, que la figuration corrélative, dans le fantasme, de l'envol libre de l'oiseau qui précisément, s'échappe par sa légèreté quasi-immatérielle, est fuyant, pour retomber dans la figuration du ver et de la cave. Il est remarquable que dans cette prise par le fantasme au *Phantomleib*, le *Leibkörper* soit à la fois figuré comme ver rampant dans ou sous la terre, dans des cavités moisies, et comme être lui-même creux, devant incessamment être rempli selon la compulsion boulimique. C'est que, dans le pseudo-primordial corrélatif, par la *Spaltung*, du fantasme au *Phantomleib*, le *Leibkörper* n'est plus, ou ne tend plus à être qu'une enveloppe vide (un ventre vide) dans des trous vides, ou que, moyennant sa mise en scène dans le fantasme, le *Leibkörper* se configure au-dedans selon ce qui est figuré dans le fantasme au dehors : rampant dans les caves moisies, le *Leibkörper* abrite lui-même une cave pourrissante (le système digestif comme lieu de pourriture) ; il en est donc aussi menacé, de façon traumatique, de l'intérieur, mais cet intérieur est *gespalten* par sa figuration de ce qui devrait être l'intériorité de la *Leibhaftigkeit* (de son côté en sécession) ; dès lors, la menace ne peut être conjurée que par le remplissement d'«aliments frais», inépuisable parce que sans cesse à pourvoir. Le *Leibkörper* étant ainsi pour une part fantasmatiquement «accroché» à une «sectorisation» digestive excessive (pathologique) de la *Leibhaftigkeit*, il est du même coup, pour l'autre part, presqu'entièrement réduit à de la matière et à l'activité d'engloutir de la nourriture. Cette activité elle-même n'est pas à proprement parler vécue, sinon dans l'angoisse suivie d'un sentiment immédiat mais éphémère de satiété, mais plutôt subie comme une fatalité dans la compulsion à la répétition. D'un côté, donc, on assiste à une «éthérisation» («évaporation») du *Phantasieleib* et du *Leib*, et de l'autre, à une sorte de *matérialisation du fantasme* qui «possède» littéralement le *Leibkörper*, qui le «hante» de l'alternative du diable («dissociée») entre anorexie et boulimie, qui le recode en le figeant corrélativement dans ses figurations imaginatives intuitives, sans que ces dernières parviennent à mettre à distance les affects, fixés en la *Leibhaftigkeit* en sécession, qui immanquablement «accompagnent», à l'autre bord de la *Spaltung*, le fantasme et ses figurations au *Phantomleib*. La situation de la *Spaltung* paraît à ce point «nue» qu'elle en paraît

sans issue, tant le sujet en paraît prisonnier. C'est en cela que consiste, ici, la *Spaltung*, la « dissociation » caractéristique de la schizophrénie. Et, encore une fois, le comportement d'Ellen West est un comportement « mécanique » ou « machinal », ritualisé ou fixé, sans qu'elle s'y soit en rien décidée, mais où se répète, en s'épuisant, la lutte contre l'effondrement pur et simple, contre ce qui serait la fragmentation ou la dispersion pure et simple, contre ce qui serait la fragmentation ou la dispersion dans la terre (la mort elle-même) de l'enveloppe creuse de ce qui subsiste de son *Leibkörper*. Et il va de soi que, pour ainsi dire, la malade « consomme » dans cette lutte chaque fois à reprendre, mais sans autres moyens disponibles, toute son « énergie ». Comme nous l'avons signalé déjà, mais en passant, la caractéristique de ce type de pathologie est que, à l'instar de quelqu'un pris dans les sables mouvants, tout effort pour en sortir est illusoire parce qu'il ne fait qu'y enfoncer davantage. Cela se termine d'ailleurs ici par un suicide, dans la sérénité retrouvée après l'abandon de cette lutte infernale, par épuisement.

b) La pensée et la *phantasia* (imagination) dans la schizophrénie

– La pensée schizophrène expliquée par les schizophrènes[32]

En deux pages remarquables (VVM, 378-379), Binswanger en donne des exemples fort intéressants. Tout d'abord :

> « Le patient explique une fois que les pensées devraient être recherchées *in statu nascendi* : "elles n'ont une valeur qu'au point où elles sont nées. C'est une apparition comme beaucoup de fonctions vitales sont des apparitions – comme un sac postal est jeté, par l'employé, d'une voiture de l'express à la gare de Bâle peu avant le départ. C'est de la même manière que les pensées peuvent être portées au dehors (*ekphoriert*) par la force de la personne – être jetées au dehors, elles sont simplement là – je suis là – présent – à présent – la pensée (jetée au dehors) peut alors agir selon que quelqu'un s'y embarque ou pas". »

Et Binswanger insiste sur la mise en image opérée ici de la soudaineté du surgissement d'une pensée et de son expression linguistique par la mise en évidence du jeter au dehors « peu avant le départ du train » (VVM, 378-379).

De même le patient dit-il : « les pensées ne glissent plus », « cela gicle au front comme de l'eau », « les pensées entrent ensemble en tension, trop étirées (*in Ueberdehnung*), et il y a ainsi des relations nombreuses, trop étirées entre les pensées ». Sa maladie s'exprime en une « fragmentation, déchiquetage, déchirure, blessure du cerveau ». À ce propos, Binswanger observe la matérialisation du cours des pensées, même de la vie spirituelle en général, qui est vécue *leibhaft*, c'est-à-dire, par le malade, « dans sa chair ». Ainsi un autre malade explique-t-il : « Auparavant tout était plutôt un squelette tout a fait mince dans ma tête, et autour de lui rien que des pensées, maintenant je sens plus de matière dans la tête remplie par elle, c'est abrutissant. » Le même patient « se disperse comme un essaim d'abeilles », il est « intérieurement couvert de piqûres d'abeilles ». Il déclare aussi :

---

32. Nous y reviendrons plus en détail, à propos du cas d'Antonin Artaud, au paragraphe conclusif de ce chapitre.

« Je suis amené et abandonné au monde comme par un fil et je pourrais à tout instant en être tiré et retiré. » (VVM, 379)

À notre sens, il faut plutôt voir dans la « matérialisation » du cours des pensées la métaphorisation nécessaire à la description, remarquablement lucide, de ce qui se passe, et de ce qui se passe tout à fait *concrètement*, comme on dit (et comme le disent les patients), « dans la tête ». Ce qui frappe, dans le premier exemple, c'est l'attention même qui est portée à la pensée au moment même de son surgissement, qu'il ne faut pas manquer, sous peine d'arriver trop tard, de ne plus pouvoir « s'y embarquer », y prendre, comme nous disions, son élan. Donc la nécessité de les jeter au dehors du train extrêmement rapide des pensées pour s'en saisir. C'est extrêmement lucide, car nous y voyons précisément *le sens en amorce*, déjà, de sa temporalisation/spatialisation, donc *en clignotement phénoménologique*, sur le mince fil où les protentions et rétentions de la phase de présence du sens (qui lui sont, rappelons-le internes) sont encore enchevêtrées en proto-protentions/proto-rétentions. Sous cet angle, la difficulté de la pensée schizophrène est alors que, privé de l'élan du moi, de la *Leiblichkeit* dans le *Leib* et le *Phantasieleib*, le sens ne se forme pas, ne se fasse pas *de lui-même* en sa temporalisation, avec le retrait corrélatif du moi dans son aperception transcendantale immédiate, mais que, d'une certaine manière mis hors du circuit de ce qui serait le *laisser* se temporaliser/spatialiser du sens, le moi doive sans cesse *trouver* la force de *jeter* la pensée en clignotement *au dehors* pour pouvoir « s'y embarquer », alors même que ce moi ne pourrait tirer cette force que de l'amorce de cette temporalisation/spatialisation elle-même où autrui est d'une façon en présence, actuellement ou potentiellement.

De là vient donc que *les pensées n'y sont jamais qu'en amorce, aussitôt évanouies que surgies*, dans l'instabilité d'une véritable *prolifération*, qui est *ressentie* (vécue) comme une agression : loin de « glisser » lentement en elles-mêmes en se temporalisant en présence, elles patinent les unes sur les autres, en foules, giclent au front comme de l'eau, éclaboussent, et ce patinage enchevêtré donne l'impression d'étirements à l'infini, qui ne sont précisément pas des pensées (des sens) en formation, en amorces de temporalisation/spatialisation. Fragmentation, déchiquetage, déchirures, blessures qui ne peuvent plus se localiser que sur cette partie du *Leibkörper* où tout cela est censé se produire : dans le cerveau. Mais cerveau ressenti comme un essaim d'abeilles, comme un vrombissement de pensées qui piquent en tous sens, et qui blessent comme autant d'« impressions » quasi-physiquement subies, trop rapides, multiples, et vives pour avoir le temps d'être proprement vécues ou ressenties, dans l'affectivité (*Leibhaftigkeit*) de la *Leiblichkeit*. Comme si, aucune temporalité ne pouvant se dégager de ce chaos, le clignotement proliférant des pensées en amorce s'y fixait en « émigrant », *sans temps* (il n'y a pas de temporalisation en présence de langage, donc a fortiori, en présents de présentations ou de présentifications), d'une amorce de pensée à l'autre, laissant le sujet schizophrène « sans force », « abruti ». Et quand cette phase aiguë d'effervescence, de bouillonnement, de proliférations anarchiques d'amorces de pensées en clignotement retombe, il n'y a plus qu'un mince squelette « avec rien que des pensées », c'est-à-dire une sorte de vide structuré avec des lambeaux de sens épars – comme des lambeaux de *Leibhaftigkeit* –, avec la souffrance – correspondant à

l'indifférenciation des « impressions affectives » dans le ressentir souffrant – du vide (la *Phantomleiblichkeit*) qui lui fait écho. C'est dire, contrairement à ce que Binswanger entend avec beaucoup de psychiatres, que le schizophrène en crise a en un sens *trop à penser* eu égard aux forces dont il dispose pour arriver à y penser vraiment quelque chose (pour arriver à temporaliser/spatialiser en langage) ; que, fixé, par l'entremise de sa *Leiblhaftigkeit* en sécession qui réabsorbe à mesure toute pensée dans les plis et replis de son affectivité dérobée (alors que la *Phantomleiblichkeit*, de son côté, les volatilise à mesure), sur son *Leibkörper* lui-même menacé, avec l'espace correspondant (la spatialisation), de *dislocation*, ou, pour ainsi dire crispé sur lui en raison même de cette menace, il se voit mis à l'écart de ce qui, dans l'aperception transcendantale immédiate, coextensive du vécu, lui permettrait de s'abandonner à la temporalisation/spatialisation du sens, et par là, de laisser celle-ci se faire avec sa participation, qui est celle de son effectuation. Cette dernière, comme Artaud l'a si bien décrit, lui échappe irréductiblement : il « souffre » ses pensées plutôt qu'il ne les pense. Car le moi crispé sur le *Leibkörper* dans le pseudo-primordial solipsiste, ne s'aperçoit plus, nous l'avons vu, *dans* un autrui, mais est divisé (*gespalten*) en une *Leiblhaftigkeit* en sécession impossible à vivre et en un *Phantomleib* « atmosphérisé », mais structuré selon le fantasme dont il n'est éventuellement que le sujet anonyme et interchangeable dans ses figurations en imagination, que ce soit dans un *Leibkörper* habité de part en part par le *Phantomleib* (incorporant le *Phantomleib*), ou que ce soit dans une illocalisation du *Leibkörper* corrélative de l'hallucination. Dès lors, en quelque sorte, les pensées sont laissées à leur « libre cours » : elles prolifèrent, elles vrombissent, elles clignotent en foules de façon désordonnée, avortées aussitôt qu'amorcées. Et dans la mesure où elles ne sont pas toutes, en raison de leur caractère immaîtrisable, sous l'emprise du fantasme au *Phantomleib*, on peut dire que, de façon tragique et insoutenable, elles sont les témoins lointains de ce qui reste malgré tout, mais, très loin, derrière, de *Leiblichkeit* dans le *Leibkörper* du sujet : c'est cela seul qui explique aussi que celui-ci les « ressente » au dedans de lui-même. Quand il tentera, l'effervescence étant retombée, d'y « mettre de l'ordre » envers et contre tout, ce ne pourra être que dans le délire, l'élaboration délirante, c'est-à-dire sous l'emprise du *Phantomleib*, du fantasme, en même temps que de ses affects – dans le champ de la *Spaltung*.

– Leiblichkeit, *fantasme et* phantasia *dans la schizophrénie*.

C'est tout à la fin de son étude sur la psychothérapie (UP, 229-230 ; DP, 146-147) que Binswanger explique un cas où, selon lui, s'articulent langage, expérience et *phantasia* du *Leib*, de l'âme (*Seele*) et du cosmos. Quand, dans la cure psychothérapeutique, la malade s'ouvre à elle-même et au médecin pour quelque chose de nouveau, jusque là refoulé, elle *vit* cette ouverture, selon Binswanger, sur trois registres : 1) sur le registre corporel (*leiblich*) comme un relâchement du tonus de la musculature sphinctérienne et sur le registre de l'image du corps (*leibbildlich*) comme grossesse et naissance d'un enfant ou comme un melon qui lui-même s'ouvre en deux ; 2) sur le registre de l'âme (*seelisch*) comme « approche »

d'un *Einfall* ou d'un souvenir depuis les profondeurs de l'âme, et sur le registre de l'image de l'âme (*Seelenbildlich*) comme fissure (*Spalt*) (très étroitement en connexion avec l'*Einfall* refoulé) dans la chaussée d'une route bétonnée ; 3) sur le registre cosmique (*kosmisch*) comme lente élévation de disques de métal lourds et gigantesques recouvrant toute la terre.

S'il en est ainsi, toujours selon Binswanger, c'est qu'à l'inverse, à l'occasion du vécu directeur de refoulement dans son enfance, quand la malade a commencé à se refermer à autrui et à elle-même, elle a « vécu » cette « expérience » sur ces mêmes trois registres : 1) sur le registre corporel (*leiblich*) un spasme de sa musculature sphinctérienne qui s'est maintenu jusqu'à présent, sur le registre de l'image du corps (*leibbildlich*) la fermeture des deux moitiés d'un melon ou de quelque autre fruit ; 2) sur le registre de l'âme (*seelisch*) une « disparition » de ses pensées et de ses souvenirs, un durcissement et une dévastation psychiques, et sur le registre de l'image de l'âme (*Seelenbildlich*) une reptation fantomatique sur la chaussée bétonnée d'une route ; 3) sur le registre cosmique, la fragmentation de la voûte céleste en de gigantesques et lourds disques de métal dont les interstices étaient des ouvertures pour les étoiles, la chute lente de ces disques et la couverture, la charge et la stérilisation de toute la surface de la terre par eux ; et finalement, ce qui est une image ultérieure du corps (*Leib*), de l'âme et du monde, la malade marche elle-même comme un spectre sur ces disques, comme un squelette stérile qui porte un minuscule fruit rouge-feu à la place du cœur.

Quant à la cure, Binswanger explique que la malade devait être amenée des formes multiples de son Moi-image (*Bild-Ich*) et de ses « mondes » à son Moi-corps(-vivant) (*Leib-Ich*), c'est-à-dire dans la forme jusque là complètement « refoulée » de son existence dans son corps (vivant) (*Leib*) pour en venir finalement de celui-ci à elle-même. Pour le médecin, ce travail, qui dura des années, pour amener à de tels dévoilements et à de telles découvertes, aura représenté la levée épuisante et pénible de disques de métal gigantesques et pesants et leur assemblage en une nouvelle voûte céleste : « car ce que nous faisons effectivement avec un tel travail, *ce n'est finalement qu'en image que nous pouvons le vivre et le dire.* » (UP, 230 ; DP, 147, nous soulignons).

Bien que manque ici toute information sur l'histoire individuelle (*Lebensgeschichte*) de la patiente, nous avons affaire à une étonnante description d'une situation pour le moins schizoïde. Ce qui nous paraît problématique, même si ce peut être méthodologiquement justifié, c'est la division en *Leib*, *Seele* et *kosmos*, et, à l'intérieur de celle-ci, la division en ce qui relève de la *Sache* et ce qui relève de la représentation imagée (*Bild*). C'est ce point problématique que nous voudrions reprendre ici. Qu'il s'agisse de ce qui surgit de nouveau au fil des entretiens psychothérapeutiques ou de ce qui s'est fixé lors de la catastrophe de l'enfance, nous y retrouvons quant à nous une expression de ce qui, sur la base de la *Stiftung* intersubjective mais en l'effaçant ou en la mettant hors circuit, s'institue avec la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, auxquels le *Leibkörper* (qui demeure, quoique plus ou moins dépourvu de *Leiblichkeit*) est désormais exposé. Dans le cas présenté ici, précisément (et ce n'est sûrement pas indifférent à « l'histoire interne de vie » de la patiente), le *Leibkörper* se durcit (se fige) au niveau de la musculature

sphinctérienne, avec, *corrélativement*, le *fantasme* mis en image des deux moitiés de melon (ou d'un autre fruit) qui se referment, ce qui, encore, figure, dans l'imagination, moyennant les distorsions du processus primaire, la fermeture sur soi du *Leibkörper* (le sexe féminin étant sans doute figuré dans le même fantasme comme l'amorce de la coupure du *Leibkörper* en deux parties, comme d'un melon ou d'un fruit). Ce qui est caractéristique dans ce mouvement de fermeture du *Leibkörper*, c'est qu'il emporte avec soi les pensées et les souvenirs, c'est-à-dire toutes les potentialités du *Phantasieleib*, et c'est bien le mouvement inverse de réouverture qui s'observe dans la cure quand survient quelque chose de neuf : le *Leibkörper* refermé a littéralement capturé dans son enceinte la *Leiblichkeit* du *Leib* et du *Phantasieleib*, mais aussi du *Leibkörper* institué avec autrui et par autrui. Cependant, à nouveau, une partie du *Phantasieleib* ou de ses *phantasiai* s'est quand même « évaporée » au dehors, et ce, au *Phantomleib*, la structure du fantasme se figurant dans l'imagination par l'intentionnalité du melon (ou du fruit) fermé ou fendu, aussi bien que par l'intentionnalité imaginative de la reptation *fantomatique* sur une route bétonnée (celle-ci, comme on le sait, étant constituée de *plaques* de béton jointes plus ou moins bien les unes aux autres, laissant donc paraître des fentes), et par l'intentionnalité imaginative de la voûte céleste pareillement fractionnée en gigantesques et pesants disques de métal, ces disques tombés sur la terre étant eux-mêmes figés comme plaques de béton : Tel est ici l'enchevêtrement caractéristique du processus primaire qui a « filtré » la représentation imaginative du fantasme. Dans ce « monde » dévasté à peine fissuré pour les étoiles et les pensées, le sujet n'est plus figuré, en tant que pseudo-primordial, que comme fantôme solitaire ou comme spectre errant, dont le cœur (ce qui lui reste d'intériorité dans une *Leibhaftigkeit* en sécession et dérobée, mais ressentie, de façon indifférenciée, dans ce qui reste, si faible soit-il, de *Leiblichkeit* encore attachée à la *Leibhaftigkeit*) est à son tour figuré en imagination par un fruit rouge feu, sans doute encore susceptible à la limite, de s'ouvrir en deux – avec le mouvement inverse de levée des plaques de béton terrestres en disques de métal célestes et en voie de disjonction. Quoi qu'il en soit, à ce stade ultime, presque complètement déserté par la *Leiblichkeit*, le *Leibkörper* est presque complètement sous l'emprise du pseudo-primordial et du *Phantomleib*, à tel point précisément que le fantasme et ses figurations se sont « incorporés » sur et dans le *Leibkörper* (contraction sphinctérienne) qui par ailleurs est vécu *en souffrance*, dans l'« horreur nue » d'« impressions » non vécues et retirées dans les plis de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Le fantasme et ses figurations en imagination se sont donc fixés ou *figés* par cette incorporation même. Binswanger a l'intuition phénoménologique très fine quand il dit que la malade doit d'abord réintégrer son Moi-corps(-vivant), son *Leib-Ich*, ce qu'elle ne peut que par la réactivation lente et difficile de la *Stiftung* intersubjective dans la relation psychothérapeutique. Car c'est par là qu'elle retrouvera une intériorité vivante (autre chose qu'un « fruit rouge feu » à la place du cœur), en rapport cette fois avec le primordial et le *Leib* primordial, et que son *Leibkörper*, de la sorte, retrouvera de la *Leiblichkeit*, et donc aussi de la *Phantasieleiblichkeit*. Mais il n'y a aucune raison, nous l'avons vu, sinon une raison métaphysique issue du dogmatisme de la métaphysique du *Dasein*, de séparer ce second mouvement du premier (ce que

Binswanger, au reste, ne fait pas ici explicitement), comme si le premier procédait d'un « abandon volontaire ».

Cet exemple nous permet en tout cas de comprendre comment l'emprise du *Leibkörper* sans autrui par le pseudo-primordial et le *Phantomleib* peut conduire à l'*incorporation* du fantasme sur et dans le *Leibkörper* au sein d'un « monde » qui ne fait que le redoubler dans les intentionnalités imaginatives du terrestre et du céleste, et ce, jusqu'à *l'hallucination*, en raison du désancrage corrélatif du *Leibkörper* par rapport à tout ici, et à tout ici absolu, puisqu'il n'y a plus d'ici absolus d'autrui : le *Leibkörper* solitaire y est intentionné comme un squelette rampant et renfermant un fruit rouge-feu à la place du cœur, sur une surface hallucinée comme étouffée et stérilisée par de gigantesques plaques solides, à peine fissurées. Il y a quand même là, dans cet effrayant désert où le pseudo-primordial prend la figure d'une solitude absolue, errante et souffrante, précisément de quoi errer, et c'est en quoi la malade n'est pas complètement effondrée, « phénoménalement morte » : elle est entre la vie et la mort, aux bords de l'effondrement, mais en quelque sorte « statufiée », spectrale, sans passé et sans futur, ses pensées et ses souvenirs, qu'elle n'a plus la force d'aller tirer, étant enfouis, errants eux-mêmes ça et là entre les fissures qui restent encore entre les plaques solides. S'il y a ici « métaphorisation », c'est par le processus primaire qui accompagne, dans le *Phantomleib*, la transposition architectonique immédiate de la *phantasia* en structure d'intentionnalités d'*imagination* (*figuration* d'objets et de monde), mais il faut souligner que la malade ne vit nullement cette transposition comme telle puisque, encore une fois, cette transposition architectonique est immédiate, court-circuite tout rôle possible de la *phantasia* (enfouie aussitôt dans l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* en sécession, aspirée ou engloutie par les « impressions affectives » traumatiques), ne laissant que les découpages intentionnels imaginatifs, structurés par le fantasme ; autrement dit, cette transposition architectonique *s'impose* à la malade en tant que *Spaltung* entre la souffrance ressentie (vécue) du fantasme et ce qui se met imaginativement en place (figurativement en intuition ou en hallucination) de la structure de ce dernier. La patiente souffre le fantasme, elle le vit dans ces *vécus qui seuls sont accompagnés d'aperception transcendantale immédiate*, ou plutôt c'est ce vivre, certes aux bords de la mort, qui constitue la seule aperception transcendantale immédiate d'un soi adhérent à sa souffrance, toujours menacé d'être enfoui dans la pure et simple *Leibhaftigkeit* en sécession où, proprement, il serait « mort ». Quant à nous, nous ne pouvons « vivre » cette terrible « expérience » que par transpassibilité à cette transpossibilité *pour nous* qui, pour la patiente, s'est figée en possibilité, et même quasiment en unique et obsidionale possibilité. C'est dire que si nous pouvons « comprendre » le cas, nous ne pouvons proprement le « ressentir » du dedans par *Einfühlung* – le dedans fait précisément défaut –, et qu'au mieux, l'*Einfühlung* peut se produire, tout d'abord par morceaux ou éclats, dans le contact psychothérapeutique, si tout au moins le thérapeute apporte lui-même son dedans pour amener la patiente, peu à peu, à s'y apercevoir – au fil d'une expérience sans nul doute extrêmement éprouvante. Ici, il faudra, explique bien Binswanger, que le thérapeute aide la malade à soulever ces gigantesques et pesantes plaques de matière.

Si nous faisons brièvement le point, avant de revenir sur la *très importante* question que cela soulève, toutes ces études critiques de cas présentés par Binswanger convergent vers l'administration d'une leçon vers laquelle nous nous acheminions peu à peu : *les intentionnalités imaginatives qui représentent le fantasme dans leurs significativités* (figurées ou non par des objets imaginés ou hallucinés) *découpées par sa structure et passées au filtre du processus primaire semblent bien ne pas avoir de « sujet » actif*. C'est un grand problème qu'il faudra traiter en phénoménologie, mais qui doit encore s'affermir par l'étude critique.

c) Le « blocage » schizophrénique : la triade *Vestiegenheit-Verschrobenheit – Maniertheit*. Sur l'« anthropologie » binswangerienne

Dans l'ouvrage qui porte sur cette triade et intitulé, nous l'avons vu, *Drei Formen missglückten Daseins*, Binswanger s'efforce, de manière plus compliquée que complexe, de compléter, en 1956, ce qu'il faisait en 1942 comme anthropologie. Nous examinerons le sens qu'il faut attribuer à ces trois formes et par rapport à celui-ci, le glissement par lequel ces formes passent dans les psychoses.

Il s'agit, dans la *Verstiegenheit*, d'une élévation telle dans les hauteurs (de ce qu'il nous appeler le *Phantomleib*) qu'elle en devient vertigineuse, et même qu'elle menace constamment de vertige – c'est-à-dire d'un blocage où il n'est plus possible de continuer à monter ou de redescendre. Il s'agit donc d'une hauteur où l'on n'a plus de sol sous les pieds, et où il ne reste, comme possibilités, que celle de flotter ou de « planer » (*schweben*), ou celle de tomber (de haut) dans l'abîme. C'est ce qui se produit, selon Binswanger, chaque fois que, selon l'exemple classique, tiré d'Ibsen, de *Solness le constructeur*, on vise à bâtir plus haut qu'il n'est possible de monter (cf. VVM, 380-381). C'est donc, pourrions-*nous* dire, sous cette forme, qui n'est pas encore tout à fait pathologique (elle le sera dans la manie), une sorte de « folie des grandeurs » qui s'est « coincée » en elle-même parce qu'il n'est plus possible, pour « sauver la face », que de « planer » dans une existence dès lors coupée de l'expérience du monde et des autres, donc dans une existence « *atmosphérique* », la chute (le « tomber de haut ») ne cessant de menacer, simplement par le choc du réel. Il est difficile, ici, de trouver, sinon dans le *Phantomleib*, un statut phénoménologique précis au vertige, à la paralysie des mouvements de la pensée et de la *phantasia* dans le *Phantasieleib*, qui s'ensuit de l'impossibilité de redescendre sur terre (il n'y a plus que la chute) et de monter encore plus haut (toutes les possibilités ont été épuisées) – et il est caractéristique que l'essentiel de l'exemplification binswangerienne soit d'ordre littéraire. Quoi qu'il en soit, nous y reviendrons. Pour Binswanger, il s'agit pour ainsi dire d'une « posture » du *Dasein*, ce qui pose le problème, précisément (intraitable chez Heidegger) de sa disposition spatiale, dans la « proportion » et la « disproportion » anthropologiques.

On retrouve la même difficulté avec la *Verschrobenheit* qui signifie l'être « de travers », l'être « tordu ou distordu » (comme une vie tordue), ou encore l'être « en porte-à-faux » : cela, de manière telle, à nouveau, que cette torsion fait que l'être y est « coincé », qu'on ne peut visser davantage ou dévisser. C'est ce qui se passe avec un esprit « de travers », un « esprit faux », nous dirions même *perverti*, où pré-

cisément tout est pris de travers ou à l'envers, quand bien même nous voudrions le «redresser», ce qui ne peut à son tour qu'y ajouter, qu'aggraver la situation. Alors que, dans la *Verstiegenheit*, la direction de signification jouait entre le haut et le bas, elle joue dans la *Verschrobenheit*, selon la transversale.

Le cas du maniérisme est plus simple, nous parle en tout cas directement en français: c'est toujours une manière d'*imiter*, *quasi-spéculaire*, et donc, *accusant* et *accumulant* plus ou moins *les traits*, toujours à la limite de la *caricature* – que l'on pense à l'étiquette compliquée d'une Cour ou au comportement «guindé», car «emprunté» – emprunté précisément à d'autres. Que l'on pense aussi aujourd'hui à toute une part de la «philosophie française»: elle a été un maniérisme heideggerien ou post-heideggerien, etc. Ici encore, rien ne peut proprement être opposé au comportement maniéré qui prendra un retour au bon sens pour une contrainte à la banalité, à la bêtise ou à la trivialité. En sorte qu'ici aussi les choses paraissent «coincées».

Nous nous contenterons de ces larges traits qui sont loin d'épuiser ces trois postures ou figures anthropologiques. Ce qui nous intéresse plus proprement ici, c'est, comme l'écrit Binswanger, «la plus grande proximité» de ces postures avec «les modes d'existence de la schizophrénie en tant que modes de la "solidification" (*Erstarrung*) de l'existence», c'est-à-dire aussi avec ce que la psychopathologie nomme la rigidité, la solidification ou la dissociation (*Spaltung*) (VVM, 410). Ce qu'il s'agit de tenter de «mesurer», c'est le passage de ce que nous traduisons comme «l'être-coincé» dans l'une de ces trois postures (et que l'on pourrait rapprocher d'états schizoïdes) à la rigidité et à la solidification schizophréniques.

Si les deux premières figures jouent toujours un rôle dans les préliminaires de la maladie – adopter, dans le cas de la *Verstiegenheit*, un «idéal» trop élevé, vivre au-dessus de ses moyens psychiques, dans le cas du prendre et de l'être de travers de la *Veschrobenheit*, confondre, dans leur labilité, les contextes des structures intersubjectives de significativité (les «connexions de renvois» au sein de la *Bewandtnisganzheit*) – c'est, semble-t-il, dans le maniérisme que le passage de l'être coincé à l'être rigide se laisse le mieux situer : dans la répétition inlassable de la spécularisation du moi dans l'image reflétée d'un type de comportement déterminé (cf. VVM, 411) qui, comme par un pouvoir incompréhensible, s'empare du *Leibkörper* du sujet, le prend dans les mailles d'un réseau incoercible, le rigidifie dans le cérémonial, la cuirasse, le voile, le corset, le masque ou la grimace. Selon Binswanger, il s'agit, nous l'avons vu, d'une «surpuissance» de laquelle tant le *Leibkörper* que le moi qui y est encore attaché sont *dépendants*. Ce dont l'infrastructure heideggerienne de la *Daseinsanalyse* ne peut précisément pas rendre compte (avec les concepts d'*Erschlossenheit* et d'*Entschlossenheit*), c'est précisément du fait que l'entrée dans la maladie ne peut procéder d'*aucune décision*, qu'il n'y a jamais eu de *daimon* ou de *kairos* où le *Dasein*, ramené un instant devant son «authenticité», son *Eigentlichkeit*, aurait eu la possibilité de se décider pour ou contre elle. Quant à la dépendance totale du schizophrène, elle ne l'est pas, contrairement à ce qu'affirme Binswanger, à l'égard d'une figure capturée (par la maladie) de l'anonymat public du «on», mais bien à des structures intersubjectives de

significativité sans autrui, c'est-à-dire à des fantasmes qui, nous l'avons vu, peuvent aller jusqu'à s'incorporer à même le *Leibkörper* sans autrui, laissant le pseudo-primordial « sur la touche », au bord de l'effondrement, dans une souffrance indivise et indifférenciée. Divisé (*gespalten*) entre celle-ci et la structuration du fantasme au *Phantomleib*, le *Leibkörper* du « sujet » s'y fige ou s'y rigidifie. Par là, nous arrivons à cette conséquence importante que l'*Unheimlichkeit*, l'étrangèreté effrayante de l'horreur nue à laquelle le schizophrène doit faire face, n'est rien d'autre que le ressentir (le vécu) du pseudo-primordial dissocié du *Phantomleib*, avec la double menace d'implosion dans le premier et de volatilisation corrélative dans le second, implosion et volatilisation du moi (ou de ce qu'il en reste) qui signifieraient l'effondrement ou la « mort phénoménale », c'est-à-dire la disparition pure et simple de toute *Leiblichkeit*. La schizophrénie est en ce sens *comme* l'ultime réaction « défensive » du moi contre celle-ci, vécue en tant que sans cesse *imminente* dans l'*angoisse* (cette « mort » ne peut proprement avoir lieu qu'à l'horizon et par éclipses, dans ce que nous nommons psychose transcendantale, et il s'agit là d'une *tout autre mort* que de celle dont parle Heidegger dans *Sein und Zeit*), donc dans son clignotement phénoménologique ici insupportable (c'est l'horreur nue d'avoir encore à vivre cette angoisse), mais qui fournit au moi son aperception transcendantale immédiate et donc son vécu. Pour ainsi dire, cette réaction » défensive » consiste en la « crispation » du *Leibkörper* sur lui-même dans une posture rigidifiée par le ou les fantasmes (au *Phantomleib*) ainsi incorporés.

Ce n'est donc pas simplement, dans le maniérisme schizophrène, que le « sujet », en quelque sorte, joue les masques dans des imitations qui donneraient le change aux autres et à lui-même, mais c'est, comme l'indique clairement Binswanger, qu'il existe *comme masque et dans le masque* : il y passe littéralement tout entier, et avec lui, la *Leiblichkeit* de son *Phantasieleib* et de son *Leibkörper*. Cela correspond bien, en ce sens, à ce que Binswanger nomme l'*évidement* (*Entleerung*) du soi et du monde (*ibid.*). Il ne reste plus, de quelque manière comme une sentinelle, que la statue figée du soi et du *Leibkörper* aux bords de l'abîme ressenti dans le pseudo-primordial. L'abîme n'est cependant pas figuré comme un gouffre, car il est *infigurable* et est *seulement vécu* dans l'angoisse de l'imminence de l'effondrement : ce qui est figuré dans la *Spaltung* et figuré dans la représentation du fantasme (hallucinatoire ou quasi-hallucinatoire), c'est précisément une scène imaginaire (remplie, partiellement remplie, voire vide d'intuitions imaginatives) au *Phantomleib* (où les significativités intentionnelles imaginatives sont volatilisées), c'est-à-dire un « monde » déserté ou peuplé lui-même de significativités pouvant être « matérialisées » (par ex. dans le délire de persécution) – en tout cas un « monde » *sans autrui*. Le schizophrène n'a échappé à la sur-puissance effrayante et anonyme des « impressions affectives » non vécues (traumatiques) recelées dans la *Leibhaftigkeit* (ayant « aspiré » ou « absorbé » les *phantasiai* du *Phantasieleib*), elle-même en sécession (*Spaltung*) ou en dissociation par rapport au *Leib* du *Phantasieleib* et du *Korperleib* institué avec autrui (le fait qu'il y ait quand même de la *Leiblichkeit* du *Phantomleib* ne s'attestant quant à lui que dans son clignotement entre son incorporation figée et sa dimension fictionnelle) que,

pour ainsi dire, par la « fragmentation » corrélative de la transposition architectonique (avec la mise en jeu, en elle, du processus primaire) du *Phantomleib* en structure de fantasme, découpant et organisant d'un coup des intentionnalités imaginatives, qui peuvent à leur tour être figurées en objets (imaginaires) ou non, et même, dans le cas de la figuration, être hallucinés ou incorporées dans et sur le *Leibkörper*. C'est comme si la souffrance ou l'angoisse indifférenciées du pseudo-primordial n'étaient gardées de l'effondrement (implosion) dans une « pure » *Leiblhaftigkeit* en sécession (« purement impressive » ou « traumatique ») que par l'autre bord de la *Spaltung*, à savoir par le fantasme et ses figurations au *Phantomleib*, donc par sa dimension fictive que plus rien n'empêche, étant donné la défaillance de la *Stiftung* intersubjective, de passer du non-être positionnel à l'être positionnel. Comme si, donc, ce qui reste du moi se « sauvait » *en posant la fiction comme réelle*. Et il est caractéristique, en effet, que la plupart des malades, tout en ayant quelque doute (en présence du médecin) sur ce qui « leur arrive », déclarent qu'« ils ne sont pas fous » et que tout cela leur arrive, « réellement ».

Quoi qu'il en soit, le lieu architectonique de l'aperception transcendantale immédiate s'est transposé ou déplacé puisqu'il ne se situe plus qu'*entre* le faux moi du fantasme éventuellement figuré, voire statufié à même le *Leibkörper* et le vécu insoutenable de la menace de sa dissolution ou de son effondrement. En ce sens, dans ce qui s'exprimera comme un délire, le schizophrène sera voué au travail de Sisyphe de *reconstruire* sans cesse la « statue intérieure », de recoller sans cesse les morceaux toujours en voie de dispersion, et plus ou moins bien (ou mal) ajustés de son *Leibkörper*, et de son moi. Car l'édifice est fragile et la descente aux enfers peut aller loin, comme le montrent par ailleurs le cas Suzanne Urban ou le suicide final d'Ellen West.

d) Excursus sur la manie : un autre type de psychose

Il en sera pas sans intérêt, pour parachever ce paragraphe, d'examiner, sous l'angle qui est le nôtre, un autre type de psychose soigneusement étudié par Binswanger dans son ouvrage « *Ueber Ideenflucht* »[33], à savoir la manie. Sans entrer ici dans le détail d'analyses longues et circonstanciées, nous reprendrons un moment qui nous paraît essentiel de la problématique, et tout d'abord, le texte de Binswanger en des pages où il fait le point.

Il y a, dit-il (IF, 127), trois moments qui caractérisent la confusion de la fuite des idées par rapport à la réflexivité (*Besonnenlheit*) de la pensée et du langage. Le retrait en arrière de la sphère de la signification et de l'objet, la poussée en avant de la manifestation (*Kundgabe*), et la mutation plus ou moins exprimée des sons et des complexions de sons (lettres, syllabes et mots), depuis leur rôle de moments partiels à l'intérieur de la structure et de la fonction de l'expression pourvue de sens, dans le rôle d'une chose (*Sache*) indépendante, d'un *jouet* indépendant. C'est ce que la clinique appelle la poussée à parler, et qui est le signe d'une mutation

---

33. *Vergehlit dans Formen missglückten Dasein*, Asanger, Heidelberg, 1992, pp. 1-231. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par le sigle IF suivi de l'indication de page. Trad. fr. *Sur la fuite des idées*. Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2000.

structurelle de l'expression animée d'un sens, à laquelle correspond, bien évidemment, une mutation de la pensée, précisément la fuite des idées telle qu'elle s'observe dans la crise maniaque. Il s'ensuit un considérable appauvrissement des articulations logiques et grammaticales de la parole, et une augmentation corrélative de l'excitabilité affective, de l'agitation et de l'entortillement mutuels de la pensée et de l'affectivité, des fluctuations extrêmement rapides de celles-ci, un désordre apparent dont il faut reconstituer le fil à travers ce qu'on peut aussi appeler un incessant échange des thèmes (cf. IF, 128-129). Binswanger en tire la conclusion qu'à la place de la langue comme « outil » de la pensée viennent les flots de mots ou plutôt de sons comme jouets (cf. IF, 130) de ce que nous nommerons plutôt inflation que « joie festive » maniaque. C'est dans cette substitution où la pensée du malade a de la peine à se frayer un véritable chemin (elle y arrive pourtant, comme le montrent les exposés de cas), que réside le *saut* (et les sauts) en lequel consiste la manie. À cela, il faut ajouter, comme Binswanger le fait par ailleurs, que cette « parole » inflatoire, qui ne s'adresse à personne en particulier, mais qui se contente d'apostropher n'importe qui, se déroule plutôt comme une « parole » solipsiste, autrui étant littéralement mis hors-circuit. Nous nous retrouvons donc dans le cas de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, avec l'effondrement ou l'effacement corrélatifs de ce qui a été mis en place par la *Stiftung* intersubjective.

Binswanger s'explique sur la question du corps (*Leib*) dans la manie en une page (IF, 137-138) fort intéressante qu'il nous faut analyser de près. Le malade, observe-t-il, est non seulement très agité, mais il est très *bruyant*. Il remplit l'espace avec son bavardage, ses jacasseries, ses invectives et ses rugissements. Il n'est pas avare de ses mots prononcés, ne se tient pas en soi au langage, mais il élargit (épanche, expectore) son espace corporel (*Leibraum*) à l'espace acoustique de ses bruits et de ses rugissements. Tout se joue dans le champ du sonore et pour nous, phénoménologues, sur la base des paroles, des composantes de paroles et des simples sons dont le malade est encore capable en les proférant ; il les catapulte de l'intérieur de son corps (*Leib*), de la cavité buccale et de la gorge, du creux de la poitrine et du ventre. En faisant du bruit avec des mots, des paroles et des sons, le malade « s'expectore », il élargit l'espace relativement statique enfermé dans d'étroites limites et le temps qui s'y écoule très lentement, faiblement articulé, de sa « conscience interne du corps » (*innere Leibbewusstsein*), de son moi-corps (*Leib-Ich*), dans l'espace incomparablement plus large, non strictement délimité et « volumineux », et dans le temps, incomparablement plus rapide qui s'y écoule, clairement articulé par les sons et les mots, de la conscience (interne et externe) de parler à haute voix. Dans la mesure où le malade extériorise à haute voix ce qu'il a en silence sur le cœur, et par là s'expectore, il élargit donc son moi-corps (*Leib-Ich*) (qu'il ne faut pas confondre avec le corps-moi [*Ich-Leib*]) en son Moi vocal (*Stimm-Ich*) qui est au reste plus proche du Moi-rugissant et du Moi bruyant. Cependant, ajoute encore Binswanger, la spatialité de ce moi n'est pas seulement déterminée par la portée de la voix et les conditions contingentes de l'*Umwelt*, mais aussi par le *Mitwelt* : le malade ne rugit pas seulement au-dehors dans le monde, mais il apostrophe les autres, avec cela qu'il ne fait aucune différence entre autrui dans la réalité ou « autrui en imagination ». Le malade apostrophe bruyam-

ment tout ce qui se trouve là. Et Binswanger conclut en disant qu'on peut légitimement nommer expansivité maniaque cette extension du moi-corps muet, solitaire, relativement statique dans le Moi rugissant incomparablement plus volumineux, et social au sens seulement où, on vient de le voir, la socialité y est relativement indifférenciée. Cette sorte d'exister par la gueule l'est donc aussi par la périphérie, c'est-à-dire à partir de là où, dans sa forme (*Gestalt*) aussi bien corporelle (*leiblich*) que spirituelle, elle trouve sa limitation comme existence séparée, et entre en contact avec d'autres existences.

Manifestement, on le voit, toute une part du problème réside dans la manière dont il faut comprendre, ici, le *Leib*, ce pourquoi nous avons, pour une fois, décidé de le traduire par « corps ». Il s'agit manifestement toujours du *Leibkörper*, et le moi-corps (*Leib-Ich*) n'est ici rien d'autre que le moi qui, aux bords de l'effondrement, dans les plis et replis « impressionnels » (affectifs) de la *Leibhaftigkeit* en sécession, se joue (se remet en jeu) de façon inflatoire, comme dans une fuite en avant, pour « se retrouver » *en avant* dans le bavardage, la jacasserie, l'invective ou le rugissement, emportant toute une part du sens des expressions dans la pure et simple manifestation verbale. Autrement dit, le corps-moi (*Ich-Leib*), c'est-à-dire pour nous le *Leib* attiré par l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* en sécession au lieu du pseudo-primordial, dérobe le *Leib* qui fait tant la *Leiblichkeit* du *Leibkörper* du « sujet » que celle de son *Phantasieleib* : le *Leib* de la *Leiblichkeit* est lui-même en défaut, et en défaut de la relation intersubjective *concrète*, en sorte qu'il est en instance de s'« atmosphériser » en *Phantomleib*, et de laisser le *Leibkörper* sans autrui menacé par l'attraction du pseudo-primordial – il s'agit bien d'une psychose. Cependant, contrairement à ce qui se passe dans la schizophrénie, c'est comme si, dans la fuite des idées, le maniaque tentait encore de rattraper la fuite sans fin de la *Leiblichkeit* de son *Leibkörper*, c'est-à-dire de son intériorité, tentait d'aller « plus vite » que cette fuite en « prenant » ce qu'il reste de sa *Leiblichkeit*, comme fragments en voie de dispersion infinie, sur ce que Binswanger nomme la périphérie du *Leibkörper*, à savoir la bouche ou la « gueule », et ce, en les « renforçant » par la vociférération, le rugissement ou le cri censés réarticuler ensemble affectivité passive de la *Leibhaftigkeit* en sécession et le « ressentir » actif de la *Leibhaftigkeit* encore attachée à la *Leiblicheit*, c'est-à-dire recomposer, vaille que vaille, et dans l'échec, l'accord rendu discordant de la *Leibhaftigkeit* et de la *Leiblichkeit* – comme si l'intensité de la vociférération était censée contrebalancer l'intensité (passivement subie) des affects, ou comme si l'affectivité du rugissement pouvait vaincre l'affect traumatique retiré dans la *Leibhaftigkeit* en sécession. Cela ne peut cependant se produire que par « sauts » parce que, tout comme dans la schizophrénie, il y a pour ainsi dire « trop à penser », et, parce que la vociférération ne peut se produire au même rythme que les pensées, manquant la fluidité des *phantasiai* de la *Leiblichkeit* (*phantasiai* des « mots » et des habitus kinesthésiques qui leur sont liés) : elle se « solidifie » par bonds successifs, pour ainsi dire s'incorpore, dans les présents intentionnels par là déliés, au moins partiellement, des rugissements, aussitôt évanouis en rétentions que proférés au présent. Et cependant, la pensée, quoique désorganisée, et toujours sur les marges d'un exercice linguistique polarisé par la manifestation bruyante, cherche encore, ou peut encore chercher à se

frayer un chemin. Là joue encore confusément quelque chose du *Phantasieleib*, c'est-à-dire des *phantasiai* (il y a de «l'invention», et de l'«invention sensée» dans le délire verbal), mais celles-ci ne font que clignoter par instants, dans leur discontinuité et leur intermittence même, derrière ce qui en est toujours déjà transposé dans les intentionnalités imaginatives – ici intentions *de signification* vides, le plus souvent, de figuration intuitive – structurées par le fantasme : c'est la structure du fantasme, plutôt qu'un enchaînement en présence de sens de langage, qui cherche à se dire à travers le délire verbal «décousu» du maniaque. C'est donc proprement la mise en scène structurée (mais non figurée intuitivement en imagination par des «objets») au *Phantomleib* qui se cherche à travers les intentionnalités imaginatives de signification découpées en présents intentionnels (de mots, de jeux de mots, de fragmentations de mots selon le processus primaire) dans chaque présent de vociférations : *état-limite*, en quelque sorte, *de présents sans présence*, ou dont la présence, sur laquelle les présents sont «prélevés», devient extraordinairement fugace, évanescente. Là est sans doute la *Spaltung* à l'œuvre dans la manie : depuis celle de la *Leiblichkeit* et de la *Leibhaftigkeit*, jusqu'à celle d'une solidification-incorporation encore mobile de la *Leiblichkeit* dans la vociférations et le cri et de la *Leibhaftigkeit* fixée en son impressionnabilité par des affects traumatiques. Dans cette *Spaltung* n'est presque exclusivement vécu que le moment présent de la vociférations, où le moi se rejoint «à l'instant» pour se reperdre, c'est-à-dire rejoint pour un présent son aperception transcendantale immédiate. D'où l'impression d'agitation ou de confusion que nous éprouvons en face de lui, puisqu'il saute de présents en présents sans apercevoir proprement en eux la profondeur de l'instantané, du revirement du clignotement.

Dans la structure dynamique de la manie (ou plutôt de la crise maniaque), le *Leibkörper* dans sa *Leiblichkeit*, et donc le moi (le *Ich-Leib*) (qui là, ne «décide» plus rien) sont *pris* par la *tentative* désespérée de *se rejoindre*, aussi loin qu'il est possible dans l'espace, par une *intensification* inflatoire, censée le rendre reconnaissable à lui-même, de ce qui, comme voix (ou cri), paraît en faire partie intégrante. Mais la tentative échoue, s'évanouit dans le passé sitôt qu'elle paraît avoir réussi dans le présent, en raison de l'*excès* qui habite cette intensification, ou du fait qu'en y étant par là condensé en mots, jeux de mots, interjections, etc., le sens s'évanouit avec la manifestation sonore qui l'a emporté en le «figurant un instant». Tout est toujours à reprendre dans la répétition, et, dans le cas exposé par Binswanger (pour illustrer la «fuite désordonnée des idées»), ce n'est que très lentement, au fil d'inlassables répétitions qui tourment en rond, que le patient arrive à «trouver» une «solution symbolique», certes délirante, au «problème symbolique» où il s'est trouvé «coincé», sans solution apparente, et qui a déclenché la crise.

C'est donc dire que l'intensification inflatoire – et aussi compensatoire – de la *Leiblichkeit* en fuite – fuite qu'il s'agirait en quelque sorte de rattraper, voire devancer –, au lieu de mettre le sens dans les pas qui l'ont toujours déjà précédé (rétentions du sens) et dans les pas qui le suivent encore (protentions du sens), donc de donner de l'épaisseur de sens à la *Leiblichkeit*, ne peut qu'échouer parce qu'elle tend déjà à «choséifier» ou à «corporéiser» la *Leiblichkeit*, à la transposer

architectoniquement en *Körperlickeit* d'un *Leibkörper* certes étendu et « expectoré » dans l'espace, mais dans une pseudo-intersubjectivité (par son indifférenciation) où la « posture » ou la fixation maniaque est prise au pseudo-primordial, à une quasi-solitude. De la *Leiblichkeit* du maniaque, il n'y a que des éclats ou des fragments plus ou moins épars, mais auxquels échappe chaque fois le clignotement phénoménologique dans l'instantané, donc qui sont aussitôt en fuite dans les rétentions (et les rétentions de rétentions) du présent, dans la mesure où leur figuration matérielle par la prolifération des paroles, mots, jeux de mots, interjections, invectives, cris, etc., les a aussitôt transposés dans des bruits objets de perceptions, et objets de perceptions éphémères parce que presque totalement réduits à de simples bruits. L'excès de l'intensification inflatoire, encore une fois, a pour résultat que le sens qu'il y a « en un instant » dans les sons est emporté avec eux dans un passé irrécupérable parce qu'il a *immédiatement* fait passer les kinesthèses du *Phantasieleib* (cela même qui permet d'articuler et de réfléchir l'articulation de la parole)[34] dans la mise en action, au présent bien plutôt qu'en présence, des kinesthèses du *Leibkörper*, celles-ci absorbant entièrement les premières. C'est un peu ce qui se passerait, et ce serait déjà sans doute maniaque ou « hypomaniaque », si nous éprouvions le « besoin » de prononcer à haute voix « tout ce qui nous passe par la tête » : en un sens peut-être pourrait-on dire que la crise maniaque est celle d'une « vie solitaire de l'âme » (Husserl) totalement exposée *au dehors*, et par là entièrement déformée car entièrement transposée sur un autre registre architectonique ; en ce sens aussi, tout comme le faisait la schizophrénie, la manie atteste à sa façon, phénoménologiquement, de certains processus (quoique déformés) de la pensée, une part de la déformation venant de ce que, en principe, la pensée est encore beaucoup plus « rapide » que la profération par la parole. Cela pose en retour la question de savoir si la fuite des idées ne vient pas *aussi* de ce que la nécessité (due à la *Spaltung* dont encore une fois, le malade n'a pas « décidé ») où se trouve le maniaque d'exposer tout au dehors, de mettre « toutes ses pensées » en paroles ou en cris, ne disloque pas celles-ci du fait même, les réifiant en îlots perceptifs et épars aussitôt enfouis dans le passé rétentionnel *du présent*. Il n'y aurait qu'un moyen de « rattraper » la *Leiblichkeit* (du sens) toujours en fuite : le *Phantasieleib*, dont le maniaque, précisément, est grandement privé, manque signifié (circulairement, selon la structure maniaque) par l'échec de ses tentatives pour le rejoindre.

En d'autres termes encore, c'est le *Phantasieleib*, cruellement en défaut dans la manie, qui tient aussi le ou les sens « en réserve » par rapport à eux-mêmes, dans les *phantasiai* en jeu dans la « vie solitaire de l'âme » dont ce serait une grave *faute* phénoménologique de la confondre avec une vie « solispiste ». Cette dernière est bien, d'une certaine façon, au contraire, celle du maniaque pour qui autrui est littéralement aussi bien moi-même qu'un autre moi-même dans une « intersubjectivité » fausse parce que indifférenciée. C'est aussi bien pour lui-même, pour rattraper sa *Leiblichkeit* en voie d'implosion et d'atmosphérisation au gré de son retournement ou de sa « compensation » en explosion ou en « expectora-

34. Cf. *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*

tion », que le maniaque profère et rugit, que pour tout autre qui peut se trouver là sur son passage. C'est dire aussi que le maniaque est « en perte de soi », même dans une pseudo-intersubjectivité travestie par le pseudo-primordial. Mais comme son *Leibkörper* n'est pas « passé » sous l'emprise de la structuration fantasmatique, plus ou moins figurée, et selon diverses modalités possibles, du *Phantomleib* (schizophrénie), il ne s'est pas « fixé » en une « statue » de sel figée dans sa grimace aux bords de l'abîme seulement vécu dans l'angoisse nue et la souffrance du pseudo-primordial : il bouge encore, gesticule et vocifère à la recherche éperdue de lui-même, éventuellement, dans le « creux » de tel ou tel présent vociférateur, par instants – ceux du clignotement du sens dans tel ou tel fragment de *Leiblichkeit* – pour se reperdre immédiatement dans le présent intentionnel (imaginativement découpé par le fantasme) de l'acte de profération, lui-même tout aussitôt en fuite dans les rétentions de ce qui n'est plus qu'un présent perceptif éphémère. On pourrait dire, en ce sens, que c'est la fluidité temporelle perceptive des gesticulations et des vociférations, *avec l'énigme* qu'elles portent du clignotement du sens en elles mais par morceaux et par instants, énigme sans cesse à reprendre précisément parce qu'elle y vacille fantomatiquement, qui « sauve » le maniaque de la schizophrénie, tout comme on pourrait dire, à l'inverse, que le maniaque ne reste à distance de la schizophrénie que parce qu'il lui reste quelque chose de la *Leiblichkeit*, précisément dans sa *fuite*, qui est in-finie, et qui lui garde encore une sorte de dynamisme ; et ce, parce que, dans ces morceaux et ces présents où battent secrètement des instants, donc de façon *discontinue*, l'aperception transcendantale immédiate a malgré tout paru se rejoindre comme « moments d'éveil », en éclipses, de la conscience, à l'intérieur de la pseudo-veille, quasi-hallucinée, de la vocifération, comme si le maniaque cherchait à rattraper son ombre, ou plutôt à la précéder dans ce qui serait lui-même, mais sans ombre (ce qui ne pourrait être contradictoirement que le pseudo-primordial). Mais comme on dit, aller « plus vie » que cette fuite elle-même engendre une suractivité qui « consomme de l'énergie », et cela jusqu'à l'épuisement, jusqu'à la mutation de la manie en dépression, et cela laisse en suspens toute la question de ce qu'il faut entendre par « dépression », où le *Leibkörper* (et le moi) attaché au pseudo-primordial semble être enfermé dans le mutisme vide d'un solipsisme apparemment sans recours. Le *Leibkörper* et le moi semblent y avoir conservé leur intégrité, mais ils sont seuls au milieu d'un désert, avec, semble-t-il, un *Phantasieleib* presque entièrement éteint. Nous laisserons ici ce problème en suspens.

e) Remarques sur la mélancolie

On pourrait, dans cette perspective, ébaucher quelque chose quant à la structure de la mélancolie, remarquablement décrite, par ailleurs, par H. Maldiney[35]. Dans ce cas de figure, pourrait-on dire, la *Spaltung* de la *Leiblichkeit* et de la *Leibhaftigkeit* passe entre une fixation de cette dernière sur une affection ou un groupe d'«impressions affectives» traumatiques, découpées, hors vécu, comme

35. In *Penser l'homme, et la folie*, Jérôme Millon, coll. « Krisis, Grenoble, 1991, en particulier pp. 5-78.

constituant un irrémédiable passé (qui, s'il a eu lieu, peut ne pas avoir été vécu, précisément comme traumatique, mais comme un incident ou un accident), et une absorption quasi-complète du *Phantasieleib* par le *Phantomleib* dans la « plainte mélancolique » (ah ! si cela ne s'était pas produit, je n'en serais pas là !), c'est-à-dire, structuré par le fantasme, dans l'unique intentionnalité imaginative, sans figuration intuitive, visant dans une sorte d'anti-temps l'impossible recommencement où aurait pu être évité l'« événement » lui-même, visé comme traumatique, censé avoir déclenché la catastrophe. Il ne reste donc, là aussi, comme vécu, que le ressentir de la souffrance, et le quasi-vécu, au registre de l'imaginaire, de ce qui aurait pu se produire si... C'est dire que la vie du mélancolique est dissociée entre ce ressentir indifférencié de la souffrance et sa prise au *Phantomleib* structurée par le fantasme du recommencement. Pareillement, la temporalité est enfouie dans un passé qui est *en réalité* transcendantal, et le *Leibkörper*, en instance d'être complètement absorbé par le pseudo-primordial, est là, « en souffrance », sans autrui et sans à-venir. État lui aussi proche de l'extinction et de la mort, où le « sujet » est comme un fantôme errant au *Phantomleib* infigurable. L'ambiguïté, ou plutôt la complexité de la mélancolie, vient de ce que le traumatisme y est *figuré*, dans la plainte, comme un événement passé, censé avoir été vécu, alors même qu'il y était *déjà* divisé (*gespalten*) entre « événement » (vécu) et « impression affective » traumatique non vécue. Et c'est ce qui est censé avoir été vécu qui est repris dans la fiction de la réparation (impossible) de l'irréparable, et souvent dans l'interchangeabilité des thèmes de la plainte, à savoir dans la fiction du fantasme (énoncé et découpé dans la plainte), la part affective restant définitivement dissimulée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, avec son écho vécu dans la seule souffrance. C'est dire que le trauma comme tel y échappe tout autant que dans les autres cas de figure de psychoses. À cela, il faut ajouter, ce qui est non moins essentiel, que le moi mélancolique se fixe, dans la plainte, sur la culpabilité, qui y est écrasante et « insolvable ». Cas de figure, pourrait-on dire, où les structures existentiales de *Sein und Zeit* pourraient trouver une attestation phénoménologique directe, à ceci près que plus aucune issue n'est possible par le « moment kairotique » de la résolution où s'entrevoit le destin – mais nous avons vu que l'attestation phénoménologique de ce « moment » est elle-même problématique s'il n'y a pas, comme individuant le soi du Dasein, un *daimon* héroïque. En ce sens, on pourrait soutenir que le « Dasein » mélancolique est un « Dasein » sans *daimon*, ou dont la puissance « démonique » lui a toujours déjà échappé, car plus rien, plus aucune « péripétie », ne peut rien changer – le monde et les autres ayant fantasmatiquement été « perdus » sans retour depuis la « catastrophe » qui a rendu le *daimon* définitivement prisonnier du pseudo-primordial. Resterait à comprendre *comment* la catastrophe est irréductiblement *au passé*, faisant imploser la temporalisation dans le pseudo-présent de la plainte.

Ce qui paraît essentiel, ou plutôt proprement « structural », dans la psychose mélancolique, c'est que toute temporalisation effective – qu'elle le soit en présence de langage ou en présent intentionnel et impressionnel – est perdue, enfouie, laissée « en arrière », avec le *Phantasieleib* et le *Leib*, dans la *Leibhaftigkeit*, c'est-à-dire dans l'affectivité non vécue – *comme si* la catastrophe de l'effondrement

avait eu lieu. C'est donc, avec la *phantasia*, le temps tout entier qui paraît englouti, et il ne paraît toujours déjà au passé que dans la mesure où il est « re-temporalisé », dans la plainte mélancolique, par des intentionnalités imaginatives vides de tout contenu intuitif (de tout contenu vécu, qu'il soit présent ou passé). Ce qui s'exprime dans la plainte est en effet la possibilité vide, factuellement impossible, de « retrouver » une ou des temporalisations (en présence et en présent) qui échouent irréductiblement à se faire. Le possible qui y est envisagé n'est même pas, comme on pourrait le penser, un pur possible de l'imagination comme cas exemplaire d'une variation eidétique (Husserl), mais une amorce aussitôt avortée d'une telle variation, dans la mesure où le sujet n'imagine même pas, dans la plainte, ce qui aurait pu positivement se produire si la catastrophe traumatique n'avait pas eu lieu. Le possible envisagé est bien, comme l'explique Binswanger dans *Melancholie und Manie*, un possible *vide*, car foncièrement indéterminé – signe que manque ici, effectivement, la base phénoménologique de la *phantasia*. Ce qui souligne par ailleurs que ce possible vide ne peut en aucune manière se transposer en possible eidétique est le fait fondamental, pareillement mis en évidence par Binswanger, de l'interchangeabilité labile des thèmes de la plainte. Il s'agit donc bien d'un fait remarquable de structure, remarquable en ce qu'il s'y agit de la temporalisation, par intentions imaginatives sans contenu, d'un *temps vide* pour ainsi dire *imaginaire*.

À cet égard, si ce que dit Binswanger des troubles de la temporalisation, du mélange ou de la confusion des protentions et des rétentions, est intenable strictement – comme si la plainte temporalisait réellement, mais de façon perturbée –, s'il s'agit là d'une confusion de registres architectoniques, cette confusion peut être levée si l'on s'avise précisément de ce que la structure même de la plainte est celle d'une temporalisation dans l'imaginaire – dans la fictivité du *Phantomleib* – d'un temps imaginaire d'intentions imaginatives et vides. Le présent, ou même la présence de l'énonciation de la plainte est présent, ou présence du *Phantomleib*, voués à la répétition sempiternelle, parce que c'est le présent insaisissable d'intentions imaginatives sans *hylè* affective originaire et même sans *Bildobjekt*, et parce que c'est la présence d'un sens dont les protentions et les rétentions entretissées sont toutes vides, sans *phantasiai*. De là vient que les protentions (imaginatives) sont vides, ouvertes sur la possibilité vide d'un sens indifférencié comme la souffrance enfermée sur elle-même, et que, celle-ci faisant irréductiblement retour dans cela seul qui peut se dire, les rétentions, elles-mêmes imaginatives, « rappellent » *aussitôt* (ce qui explique bien qu'il s'agit de rétentions, quoiqu'imaginatives) la vacuité ou la fictivité du possible impossible sur quoi la plainte paraissait ouvrir. Il en résulte que la plainte « exprime » en quelque sorte la souffrance en négatif, et ce parce qu'elle ne témoigne que du *vide* (vide de la *phantasia* et du *Phantasieleib*) qu'il y a dans la souffrance, ou plutôt de ce que la souffrance est sans « objet » – cet « objet » étant lui-même temporalisé, mais au *Phantomleib* dissocié, dans l'imaginaire, et au passé, au secours duquel vient le souvenir, et qui clôt le cercle ouvert par les protentions vides.

Ce qui échappe donc au mélancolique, dans sa *Spaltung*, c'est, dans la plainte, que la souffrance peut « faire flèche de tout bois », ou c'est que l'objet de la plainte

(la catastrophe qui est censée avoir tout déclenché) n'est visé comme tel que dans l'imagination, en s'accrochant au souvenir, mais au souvenir sans contenu, dissocié du souvenir réel (empirique), puisque la *phantasia* comme telle fait défaut, c'est-à-dire *dans un présent lui-même, comme tel, imaginaire*, ne portant sur rien (dépourvu de *Worauf* comme le dit Binswanger). La psychose mélancolique présente, en ce sens, ce cas extrême où, pour ainsi dire, le *Phantomleib* lui-même se temporalise en une temporalité entièrement imaginaire en laquelle, en effet, les protentions et les rétentions se vident mutuellement en échangeant leurs rôles de façon instable, l'énonciation de la plainte donnant, par éclairs, le temps de son énonciation, l'illusion, qui ne peut que se répéter à l'identique, de leur stabilisation. Comme si le fantasme, corrélatif, en sa structure, de l'enfouissement du vécu dans l'affect traumatique de la *Leiblhaftigkeit* en sécession et réduite au pseudo-primordial, allait jusqu'à se vider lui-même de presque toute significativité imaginative pour se réduire à sa temporalisation vide dans l'imaginaire, ou comme s'il émigrait lui-même presque tout entier dans cette temporalisation vide, dans *cette sorte très étrange de présence pure mais vide du Phantomleib* ne laissant à la *Leiblichkeit* et au vécu que l'expérience souffrante indifférenciée de leur irrémédiable disparition, dans un passé rétrospectif, transcendant tant à elle-même qu'à la plainte. Le « sentiment » de perte irréparable à ce passé traumatique (passé parce que traumatique et qu'il ne reste que du vide), est donc bien strictement coextensif de la temporalisation, qui se répète sempiternellement, des intentions imaginatives et vides du *Phantomleib* en un *temps vide et imaginaire* : c'est là un autre aspect de la *Spaltung*. Recommencer sa vie, mais à vide, car il n'y a plus d'autre vécu que la souffrance, celle d'être là, en souffrance, dans un temps vide où plus rien ne peut arriver. Cas extrême, et hautement paradoxal, d'une imagination dont toute *phantasia* s'est évaporée, et en ce sens, cas extrême d'appauvrissement. Il va sans dire que la mélancolie existe dans le court-circuit de l'intersubjectivité et de l'interfacticité, et que le Moi mélancolique est *gespalten* entre le moi qui éprouve la souffrance de façon indicible et le faux soi qui, dans l'intentionnalité imaginative et vide (celle, en réalité, qui se joue au *Phantomleib*, et donc au *Phantom-Ich*), « voudrait », à l'impossible, « tout recommencer », alors même que toute amorce de recommencement (toute amorce de sens) est aussitôt avortée, vidée de son sens possible, de toute concrétude de *phantasia*.

Ce qui est donc tout à fait remarquable dans la psychose mélancolique, c'est qu'elle montre, d'un point de vue phénoménologique-architectonique, la possibilité de la temporalisation des intentions imaginatives vides (non intuitives et non *darstellbar*, non figurables) dans une *temporalité imaginaire fictive*, que ce soit celle des quasi-présents fictifs de ces intentions elles-mêmes, ou celle de la quasi-présence du langage qui se met en langue dans la plainte : intentions, langage et langue vides, qui ne touchent à rien et n'engagent à rien. Cela suppose, comme les autres cas de psychose, que la mélancolie *n'est pas originaire*, mais qu'elle aussi est un cas de figure de la déficience de la *Stiftung* intersubjective. Cela, comme le bref bilan que nous établissions plus haut à la fin du point b de ce paragraphe, exige de nous des éclaircissements plus proprement architectoniques de la phénoménologie que nous engageons en sa refonte. Mais avant cela, il nous faut encore

affiner notre analyse de cas en envisageant celui d'Antonin Artaud – le meilleur phénoménologue, sans doute, de la schizophrénie, et par là, de la *Spaltung*.

§ 5. Esquisse d'une phénoménologie de la *Spaltung* dans la schizophrénie: le cas Antonin Artaud

Nul n'a sans doute été plus loin, parmi les non psychiatres, qu'Antonin Artaud dans la description de l'«état» schizophrène, et ce, par l'alliance subtile du talent littéraire, de l'intelligence pénétrante, et de l'usage des drogues (principalement l'opium qu'il prenait pour se soulager). Sans entrer ici dans toute la complexité d'une œuvre et d'une vie traversée à la fois par l'ambition métaphysique (au sens fort) et par la souffrance extrême, sans non plus la «sacraliser» en pensant qu'elle nous livre des vérités universelles seules accessibles au génie, nous nous contenterons d'analyser une suite de lettres à Soulié de Morant[36] où Artaud expose et tente lucidement d'expliquer son cas – car, pensons-nous, bien des textes du poète, de prime abord énigmatiques, peuvent se comprendre à partir de là, ou tout au moins se situer. Ce faisant, nous allons nous efforcer de montrer encore combien notre architectonique phénoménologique peut se révéler éclairante.

Dans la première lettre, du 17 février 1932[37], Artaud commence par expliquer combien il lui est difficile d'expliquer son état, et cela, en raison de l'*incertitude* où il est concernant ses «perceptions et observations intérieures» et «l'efficacité des moyens» qui lui «sont donnés pour les cerner et les représenter» (OC, 309-310). Il est à ce point pris par le doute «sur la réalité et sur la nature des phénomènes» qu'il va se mettre à décrire qu'on peut croire (et il est saisi par ce doute lui-même) que tout cela est «imaginaire», et «forgé de toutes pièces» (cf. OC, 310), non pas, certes, dans sa réalité, mais dans «sa portée» (*ibid.*, Artaud souligne cette dernière expression). À cela, il ajoute donc que la description qui va suivre l'est *après coup*, quand son «mal a en partie disparu». On va comprendre en effet en quel sens il lui aurait été impossible de le saisir, et surtout de le décrire «sur le vif».

Il *a été*, explique-t-il, «en proie à des sortes d'écrasements et d'écartèlements affolants de la conscience, vraiment *dérouté* quant à ses perceptions les plus élémentaires, incapable de rien rassembler, de rien collecter en soi et encore moins de rien traduire puisque rien ne pouvait être conservé.» (OC, 310) Sorte de «débâcle psychique» qu'il compare à une diarrhée mentale où plus rien n'offre de prise, donc, en nos termes, où *plus rien ne se temporalise*. Tout aussi important en est le corrélat «physique»: «Et physiquement, je me trouvais sous le coup d'un écrasement insensé, écartelé entre une sensation de vide nerveux absolu et de compression, magnétique, de torride pesanteur portée aux extrêmes elle aussi» (OC, 311).

---

36. Pour des informations sur l'intéressant personnage que représentait Soulié de Morant, on consultera la seconde édition des *Œuvres complètes* d'A. Artaud (Gallimard, Paris, 1976), Tome I, vol. 2, pp. 285-286.

37. Nous citerons d'après la 1ère édition des *Œuvres complètes*, Tome I (Gallimard, Paris, 1956). On retrouvera facilement les textes cités dans la seconde édition (pp. 179-189).

Cela ne peut s'interpréter, dans nos termes, que, d'une part comme la sensation du vide en *Leiblichkeit* et d'autre part comme la « compression » ou la « pesanteur » de la *Körperlichkeit*, « magnétique » parce que paraissant venue de dehors – on y reviendra. La *Leiblichkeit* (et la *Phantasieleiblichkeit*) s'est donc « évaporée » en *Phantomleiblichkeit*, ce qu'atteste la suite de l'explication.

En effet :

> « Entre cette double, cette multiple sensation, l'esprit qui ne pouvait s'appliquer à rien se voyait également dépouillé de la continuité de sa vie intérieure, au point que les images qui naissaient au moment où le subconscient les enchaîne et va automatiquement leur donner forme, ces images, ces représentations, ces formes *s'amusaient* elles aussi à tantaliser l'esprit, en se réabsorbant et en se détraquant avant terme, affolant la pensée qui voulait les saisir. » (OC, 311)

Autrement dit : sans *Leiblichkeit* (et *Phantasieleiblichkeit*) – et sans tout l'implicite de la *leiblhaftigkeit* qui l'accompagne –, il n'y a pas de continuité de la conscience (« vie intérieure »). Et les images, qui ne peuvent être que celles de l'imagination, tout comme leurs associations, paraissent, dans leur fictivité, se jouer de toute saisie en se dérobant tout aussitôt dans la *Phantomleiblichkeit*. C'est par là que, comme Artaud l'explique maintes fois, la pensée s'échappe à elle-même.

Il précise encore ce qui semble se passer au registre somatique en expliquant que « cet état d'écrasement et de compression physique » (de la *Körperlichkeit* qu'il y a dans le *Leibkörper*), est « doublé en outre par une sensation d'éloignement physique de moi-même » (*ibid.*), éloignement qui est l'une des manifestations les plus sensibles de la *Spaltung*, et où ce qui reste du *Leib* dans le *Leibkörper* se trouve pour ainsi dire « à côté de » ce qui s'en dégage comme *Körper* : « comme si j'allais ne plus commander à mes membres, à mes réflexes, à mes réactions mécaniques les plus spontanées ». L'évaporation de la *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* dans la *Phantomleiblichkeit* fait en effet que les kinesthèses, y compris les kinesthèses en *phantasia*, paraissent perdues, et cela rejaillit à son tour sur le pouvoir de parler. Cela se joint en effet « à une autre sensation de dureté et d'horrible fatigue physique de la langue quand je parle, *l'effort de la pensée* retentissant toujours physiquement sur l'ensemble de ma musculature, et le bégaiement [...] me fatiguant énormément ». La distance paraît énorme par rapport aux kinesthèses, y compris les kinesthèses en *phantasia*, de la parole, donc de la pensée, ce qui se traduit par une extrême fatigue à se dégager de la crispation par laquelle le *Leibkörper* s'est solidifié ou rigidifié. En cela, ajoute Artaud, « il y a une certaine sensation de vide dans les nerfs faciaux, mais un vide actif si j'ose dire et qui physiquement se traduisait par une sorte d'aimantation vertigineuse du devant de la figure. » (OC, 312) « Vertige physique horriblement angoissant » (*Ibid*). On trouve ici l'image du magnétisme si fréquente chez les schizophrènes : nous comprenons que c'est là manière d'exprimer la fuite ou la perte de kinesthèses (réelles ou en *phantasia*) dérobées au *Phantomleib*, comme si, perdues, elles étaient au pouvoir d'un « Autre », attirées au dehors par un aimant ou diaboliquement dérobées. Il nous faudra revenir, cependant, sur les « *douleurs* physiques, errantes, ou localisées » qui accompagnent ces états de perte ou leur succèdent (Cf. OC, 312). Artaud

y reviendra dans la seconde lettre à Soulié de Morant, du 19 février 1932. Il achève celle que nous sommes en train de lire en expliquant sa souffrance persistante, du point de vue intellectuel et affectif.

Du point de vue intellectuel : « L'automatisme de l'esprit étant détruit dans sa continuité je ne puis plus penser que fragmentairement. » (OC, 313) Remarquons tout de suite que la spontanéité de la pensée, qui est pour nous tout d'abord celle de la temporalisation en langage, et qui suppose la continuité, non pas tout d'abord de la temporalité, mais celle de la *Leiblichkeit*, est, c'est caractéristique de la schizophrénie, désignée par Artaud comme « automatisme », et, par surcroît, de « l'esprit ». Mais peu importe puisque ce qui nous intéresse est la description : « Si je pense la majeure partie des réserves de termes et du vocabulaire que je me suis personnellement constitué est inutilisable, étant rouillée et *oubliée* quelque part, mais le terme apparu, la pensée profonde cède, le contact est brutalement coupé, l'affectivité nerveuse profonde ne répond plus à la pensée, l'automatisme est désorganisé, et *cela est pour les fois où je pense* !!! » (*Ibid.*) En d'autres termes, et selon un mouvement très subtil, Artaud distingue ici la pensée (la temporalisation en langage) et la *langue* (instituée) : la pensée est même *gespalten*, dissociée de ses mots, et cela a pour effet, très significativement, de la faire avorter. À supposer qu'un mot soit trouvé (« le terme apparu »), il s'autonomise à un point tel (en ce qu'Artaud nomme ailleurs « l'écorce des mots ») que la pensée « cède », qu'elle avorte, que le contact entre le langage et la langue est « brutalement coupé ». Par là l'est également le contact entre l'élan pris dans et par la temporalisation en langage et ce qui lui « répond », en tant qu'autre source de la *phantasia*, dans l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* (« l'affectivité nerveuse profonde ») – laquelle n'est pas a priori réductible aux « affects traumatiques » qui s'y dissimulent, bien que l'on comprenne que ceux-ci contribuent pour le moins eux aussi, à l'insu de ce que le sujet ressent, à la dissociation de la *Leibhaftigkeit* par rapport à la *Leiblichkeit*. Tout est en effet « désorganisé » dans le « processus » de penser. À la perte de *contact* entre le langage et la langue correspond strictement la perte de contact entre le langage (toujours en amorces avortées) et l'affectivité de la *Leibhaftigkeit*. Quand Artaud explique un peu plus loin qu'il a, « semble-t-il, oublié jusqu'à la *manière de penser* » (dès lors qu'il cherche à s'expliquer ses « conceptions »), il veut dire aussi, dans nos termes, qu'il a perdu le fil de la temporalisation en langage : c'est « un *oubli* des formes de la pensée » (*ibid.*), et par là, un « oubli de soi-même » (du soi qui *fait* le sens en langage), mais tout autant de la « sensibilité en face des idées » (qui avortent aussitôt qu'amorcées). Comme il le conclut : « Il ne s'agit de rien de moins dans ces états-là que d'oublier le contenu *intellectuel* de l'esprit (scil. ce qui en lui fait du sens), d'avoir rompu le contact avec toutes les évidences qui sont à la base de la pensée (scil. de ce qui fait chaque fois la phénoménalisation en langage, l'illumination du sens en ses amorces qu'il s'agit de temporaliser). » (*Ibid.*) Dès que quelque chose pourrait faire du langage, il se « dissocie » en l'écorce corporelle des mots et en le caractère erratique, repris aussitôt au *Phantomleib*, des « images » et des « représentations », des intentions imaginatives, vides ou figuratives, et l'affectivité (la « sensibilité des idées ») de la *Leibhaftigkeit* est elle-même perdue, ou plutôt en sécession avec la *Leibhaftigkeit* dans le pseudo-primordial.

Cela nous amène au point de vue affectif de la souffrance. Qu'est-ce qui y correspond à ce qu'Artaud vient de décrire comme une « catastrophe par le haut » ? La lettre est interrompue, et nous n'apprendrons pas grand'chose : « cet obscurcissement, ce sarclage des parties hautes de la conscience et de la pensée valent malheureusement pour toutes les circonstances de la vie, [...] se traduisent pour l'âme par une coloration du néant, par une affectivité toute noire [...], mais cette affectivité d'autre part c'est son défaut de résonances, c'est sa coagulation... » (OC, 314) Autrement dit, l'affectivité (et non pas les sensations somatiques ni l'angoisse qu'elles déclenchent, nous l'avons vu) y est réduite à la *Leibhaftigkeit* indifférenciée et en sécession. Dans d'autres lettres, Artaud explique qu'il est incapable d'avoir des sentiments.

Que lui reste-t-il donc à « vivre » ou à « ressentir » ? Il revient, dans sa seconde lettre à Soulié de Morant (19 février 1932), à une description encore plus précise de son état. Tout d'abord de son état physique, qui est saisissante : « cette impression d'incroyable fatigue, d'épuisement complet, épuisement qui sonde, semble-t-il, la résistance, l'intégrité motrice de l'être à tous les degrés et dans tous les sens. » Le *Leib* (et le *Phantasieleib*) ayant presque entièrement déserté le *Leibkörper*, et en cela aussi, les kinesthèses (y compris celles en *phantasia*) ayant pour une bonne part disparu – tout cela étant « évaporé » au *Phantomleib* –, il ne reste, semble-t-il, qu'un *corps à porter*, cependant sans les moyens de le porter. Mais les choses se précisent : « Et avec cette sensation de fatigue colossale, affreuse, cet écrasement vaste, inouï du sommet du crâne, de l'arrière de la nuque, écrasement d'une force, et on dirait d'un volume d'une dimension telle qu'il donne l'impression du poids d'un monde, il (scil cet écrasement) collecte on ne sait quelle affectivité cosmique, il rejoint la sensibilité tactile, le toucher vaste des communications d'un astre à l'autre, et la preuve en est qu'au repos et allongé sur un lit la sensation loin de disparaître s'exaspère, elle se transforme en une impression de vide douloureux de travail magnétique exercé sur les membres et le long de la colonne vertébrale et ceinturant le bassin. » (*Ibid.*) On voit là plus précisément ce qui peut donner lieu chez les schizophrènes aux « interprétations » délirantes par l'électromagnétisme. Tout d'abord, le monde, devenu indifférencié du corps (du *Körper* du *Leibkörper*) semble tomber de tout son poids sur la tête et la nuque, cela même qui est le plus lourd à *porter*. Mais dans cette illocalisation relative du corps – c'est à peine s'il y a encore en lui un *Leib* comme ici absolu –, cette chute paraît du même coup comme l'ouverture à des courants (« magnétiques ») cosmiques, comme un collecteur de leurs « énergies » qu'Artaud, ayant quasiment perdu l'affectivité de la *Leibhaftigkeit*, assimile à de l'affectivité, la pesanteur à porter étant ressentie dès lors, au registre du tactile, comme des touches interceptées d'un astre à l'autre. Tout naturellement, Artaud a dû se dire que les choses iraient mieux s'il se couchait : la lourdeur du poids à porter se mue alors en « impression de vide douloureux de travail magnétique » agissant cette fois sur les membres, l'épine dorsale et le tour du bassin, là où, précisément, le *Leibkörper* « ressent » encore la pesanteur. C'est comme si ce dernier était « plaqué » par le vide, qui est le vide en *Leiblichkeit* et le vide de la *Phantomleiblichkeit*. Corps isolé, mais corrélativement illocalisé, comme le pseudo-primordial au *Phantomleib* invisible (d'où les « idées » électro-

magnétiques) mais certes pas insensible. Il s'agit de sensations *non ressenties* dans la *Leiblichkeit*, selon un schéma devenu quasi-réellement « matérialiste » ou « sensualiste », le corps (*Körper*) y devenant, à la limite, un pur récepteur physique de signaux. On peut dire aussi, et corrélativement, que ce monde invisible qui exerce ses pressions (ce pourquoi on reste ici au registre du tactile) est une quasi-figuration, par ce qui demeure dans tout cela de conscience, au *Phantomleib* – et elle le deviendra explicitement, par exemple, dans le délire de persécution, les « rayons », les « ondes » ou tout ce qu'on voudra étant censés être pourvus d'intentions malignes.

Cela étant, Artaud poursuit: « Dans ces états-là un certain nombre d'images inconscientes vivent encore », et il ajoute très lucidement que « celles-là ne sont pas malades » (OC, 315-316) Ce que nous interprétons en soutenant que par là, ces « images inconscientes » sont des *phantasiai*, et donc qu'il subsiste encore, malgré tout, un *Leib* et surtout un *Phantasieleib*. Les choses se gâtent néanmoins aussitôt : « mais il semble que la maladie se manifeste à partir du moment où si peu que ce soit une image devient consciente, s'enrobe de sensibilité, d'affectivité, de volonté ». Autrement dit, les choses se gâtent dès que les *phantasiai*, aux lisières extrêmes de la conscience et encore indifférenciées, sont reprises en *imaginations*, dont l'acte est pourvu de sa *hylè* propre (retrouvée dans ce qui est imaginé si cette imagination est figurative, comme c'est semble-t-il le cas ici) qui « enrobe » en effet ses objets, « sentis » (le plus souvent « vus » en imagination), « voulus » (il s'agit de s'y tenir, voire de les rechercher alors même qu'ils sont fugaces) et « affectifs » (par le ou, les affects liés aux imaginations d'objets). Et c'est bien de cela qu'il s'agit puisque Artaud précise encore: « Dès que si peu que ce soit une volonté intellectuelle intervient dans le but de permettre à une image, à une idée quelconque de *prendre corps en prenant forme*... » (*ibid*. nous soulignons). Mais, c'est caractéristique, en parlant d'« idée quelconque », il introduit déjà la médiation du langage. La phrase que nous venons d'interrompre se poursuit en effet: « ...dès qu'on essaie de prononcer de façon lucide et claire quelqu'une de ces paroles intérieures que l'esprit associe sans arrêt (scil. dans le discours silencieux et solitaire, au fil des kinesthèses *en phantasia*, ce discours ayant pour référent premier, dans la temporalisation en langage, les aperceptions de *phantasia*, termes intermédiaires entre les « apparitions » de *phantasia* et les imaginations), dès lors, poursuit Artaud, « la maladie manifeste sa présence, sa continuité, on dirait qu'il suffit que l'esprit ait voulu jouir d'une idée ou image intérieure (scil. dans le même discours silencieux et solitaire) pour que cette jouissance lui soit enlevée[38], régulièrement l'image parlée avorte (scil. tout d'abord les aperceptions de *phantasia* reliées entre elles par les kinesthèses *en phantasia* de la parole intérieure), et essayer d'amener cette idée ou cette image à l'extérieur (scil. en mettant en action, dans la parole effectivement prononcée ou écrite, les kinesthèses en *phantasia* dans les kinesthèses du *Leibkörper*) est encore plus difficile (scil. étant donné la « corporifica-

38. Nous ne pouvons aborder ici le thème de la jouissance dont nous traitons dans notre Préface à l'ouvrage de M. Geiger, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique* (coll. « Mémoire des Annales de phénoménologie », vol. II, Beauvais, 2002) et intitulée « Pour une architectonique phénoménologique de l'affectivité ».

tion» qui rigidifie la *Körperlichkeit* de ce dernier) et n'aboutit qu'à révéler de façon flagrante et plus rapide l'absence de continuité, de densité nerveuse qui est à la base de mon actuelle personnalité.» (*Ibid.*) Le «circuit», ou plutôt le contact a été rompu dès l'origine, l'idée demeurant à l'état d'amorce de sens aussitôt avortée, ou avortée dès lors que la conscience «veut» y prendre son élan pour en faire le sens (et il en découle tout naturellement, nous l'avons vu, la déficience des mots), c'est-à-dire pour la temporaliser en présence de langage, opération nécessaire pour que l'imagination s'y découpe en ce qui est chaque fois, depuis son institution même, son présent intentionnel – tout au moins dans l'articulation fonctionnant sans rupture, et nous y reviendrons dans notre prochaine section.

Artaud poursuit en parlant, toujours très lucidement, de «pensée avortée» (et plus ou moins fréquemment selon les «fluctuations» de son état), et en s'interrogeant sur l'étrange phénomène qui l'accompagne: «le degré de stratification et d'évolution ou de développement de cette pensée où la fissure se produit» (*ibid.*). Cette interrogation, nous allons le voir, est *véritablement phénoménologique*. Artaud précise en effet:

> «étant entendu que toute idée ou image s'éveillant dans l'inconscient et constituant avec intervention de la volonté une parole intérieure, il s'agit de savoir à quel moment de sa formation la fissure se produira, et si à coup sûr l'intervention ou la manifestation de la volonté est une cause de trouble, une occasion de fissure et si la fissure interviendra à cette pensée-ci ou à la suivante.» (OC, 316)

Mais en tout cas:

> «Pour qu"elle n'intervienne qu'à la suivante il faut que la pensée ou la phrase qui l'exprime soit diablement courte car je ne suis pas dans un état qui me permette de m'étendre si peu que ce soit sur aucune pensée.» (OC, 317)

Il s'agit donc de situer «la fissure», «la coupure», «l'arrêt» de la pensée, et ce dans sa spécificité *anormale*, où c'est le «tissu tout entier» de la conscience et de la manifestation» qui «cède» (cf. OC, 317-318). Vient alors la description phénoménologique, d'une extrême importance:

> «[...] la coupure détruit momentanément toute la conscience, l'automatisme du cerveau (scil. expression caractéristique de la «réification» machinique dans la schizophrénie) qui chez les autres recouvre les pertes chez moi ne les recouvre pas puisque c'est son *action* même qui est atteinte et son fonctionnement qui est arrêté.» (OC, 318)

Autrement dit, pour nous, c'est là que la pensée se perd ou s'arrête: encore une fois, l'élan de la temporalisation en présence n'est pas pris, ou il tombe trop court, laissant les amorces de sens avorter: c'est la seule manière de comprendre l'interruption *totale* de la conscience, qui ne peut être que celle de l'élan pris par un moi ou de l'élan à prendre par un moi (par ce qu'Artaud nomme «volonté»). Poursuivons:

> «Et à ce sujet il y a encore une remarque à faire: cette impossibilité à former et à continuer les pensées on pourrait en quelque sorte considérer qu'elle est sur le plan du bégaiement qui s'empare de mon élocution extérieure à peu près chaque fois que je veux parler.» (*Ibid*)

On pourrait donc mettre ces interruptions sur le compte du défaut des kinesthèses effectives dans l'élocution ou en *phantasia* dans le « discours » intérieur et solitaire, ou tout au moins sur la difficulté à les trouver. Or, il s'agit de la pensée, qui se joue au contact vivant du langage et de la langue, et les kinesthèses en question y sont en *phantasia* : le bégaiement est aussi pour ainsi dire spirituel, ou plutôt lui-même en *phantasia*. C'est en ce sens qu'il faut lire la suite de la description :

> « On dirait alors que ma pensée chaque fois qu'elle veut se manifester (scil. se temporaliser en langage) se contracte, et que c'est cette contraction qui claque intérieurement ma pensée (scil. comme un muscle), la durcit comme dans un spasme, la pensée, l'expression s'arrête parce que le jet est trop violent, que le cerveau (scil. la conscience) veut dire trop de choses qu'il pense toutes en même temps, dix pensées au lieu d'une se précipitent vers la sortie, le cerveau (scil. la conscience) voit d'un bloc la pensée dans toutes ses circonstances et il voit aussi toute la multiplicité des points de vue auxquels il pourrait se placer et des formes dont il pourrait les revêtir, une immense juxtaposition de concepts tous semble-t-il plus nécessaires et aussi plus douteux les uns que les autres que toutes les incidentes de la syntaxe ne suffiraient jamais à traduire et à exposer, mais à bien analyser un état semblable ce n'est pas par trop-plein que pèche à ces moments-là la conscience mais par pas assez car cette juxtaposition grouillante, et surtout instable et mouvante est une illusion. » (*Ibid.*)

Il y a trois choses dans ce texte. *Tout d'abord*, le « claquage » ou la « contraction » de la pensée (du sens en amorce) dès qu'elle « veut » prendre son élan pour se temporaliser en présence, ce qui a pour effet de la durcir ou de la figer sur telle ou telle amorce de sens qui, avortant, s'échappe ou se volatilise, et elle ne peut le faire, ici, comme complexe d'aperceptions de *phantasia*, que dans le *Phantomleib*. *Ensuite*, un début d'« explication » de cette « contraction, par *surabondance* dont la description correspond étonnamment bien à ce que nous avons décrit, dans nos *Méditations phénoménologiques* et notre *Phénoménologie en esquisses*, comme le registre le plus archaïque de la phénoménologie : multistratification par transpassibilités mutuelles des amorces de sens (« dix pensées au lieu d'une », « la pensée dans toutes ses circonstances », « multiplicité des points de vue et des formes », « immense juxtaposition des concepts » à la fois « nécessaires » et « *douteux* »), caractère encore hors langue de ces amorces (« toutes les incidentes de la syntaxe n'y suffiraient jamais »), et surtout, leur caractère « grouillant », « *instable* » et « *mouvant* » qui les rend juste susceptibles d'être entre-aperçues, dans ce qui semble ainsi se presser et, en quelque sorte faire « se cabrer » *la* pensée. Il y aurait, dans cette hypothèse, *trop* à penser – impression que donne en effet le schizophrène, nous l'avons dit, quand il cherche à expliquer « ce qui se passe en lui ». Situation en tout cas, nous le savons, où nous place l'*épochè* phénoménologique hyperbolique. Mais *enfin*, déclare Artaud, ce « trop-plein », cette prolifération d'amorces de pensées entremêlées n'est qu'une *illusion*. Il ne faut cependant pas se tromper sur le sens de cette illusion. La description se poursuit en effet en ces termes :

> « À l'origine il n'y a pas eu juxtaposition car il semble bien que dans tout état de conscience il y a toujours une dominante et si l'esprit ne s'est *mécaniquement* (scil. déformation encore une fois caractéristique de « spontanément » : mais c'est cette spontanéité qui manque ici, car elle relève de la *Leiblichkeit*) pas décidé pour une dominante

> c'est par faiblesse et que rien à ce moment-là n'a dominé, ne s'est présenté avec assez de force et assez de continuité dans le champ de la conscience pour pouvoir être enregistré. C'est donc qu'au lieu d'y avoir eu trop-plein et excès il y a eu plutôt manque, sans que quelque pensée précise ait trouvé en se manifestant sa fissure, il y a eu relâchement, confusion, fragilité.» (OC, 318-319)

Autrement dit, « faire face » à la multiplicité multistratifiée des amorces de sens mutuellement transpassibles eût demandé de la force, de même que l'eût demandé l'élan à prendre pour temporaliser en langage telle ou telle amorce de sens (ou tel ou tel groupe d'amorces de sens) en tant que « dominante » du champ phénoménologique archaïque, se déployant dans le temps (de l'en même temps) en lui-même continu (c'est-à-dire sans rupture assignable de présent) de la présence (et donc de la conscience) avec ses rétentions (qu'Artaud désigne ici très significativement par «enregistrements») et ses protentions. Tout reste donc confus, inchoatif, « fragile» *par défaut* et *non par surabondance*. Mais encore une fois, par défaut de force (ou, comme nous disons, d'élan) et *non par défaut de ce qu'il y a à penser*. L'argument d'Artaud est ici enchevêtré parce qu'il parle, ne l'oublions pas, *depuis la schizophrénie*: c'est ce qui lui a fait souligner le terme « mécaniquement », ce qui l'a amené à parler du « cerveau », et ce qui lui a fait utiliser le mot « enregistrement»: la fissure qu'il cherche quasi-désespérément, la *Spaltung*, est ici entre, *d'une part* un moi *leiblich*, un moi situé comme ici absolu dans un *Leib* qu'il « habite » de sa poussée ou de son élan, avec l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* qui se «ressent» comme la continuité même de cette poussée, celle-ci lui permettant de penser, c'est-à-dire de prendre son élan en s'élançant dans la temporalisation en présence du sens – et nul doute qu'il n'en reste quelque chose, fût-ce obscurément, dans la conscience d'Artaud puisqu'il vient d'en faire une description remarquablement lucide –, et *d'autre part* une «reconstruction» du *Leib* (et du *Phantasieleib*) en voie d'être perdu dans la figure toute corporelle (*körperlich*), mécanique, voire automatique, d'une sorte totalement artificielle de « machine à penser » – « reconstruction » dont il ne faut pas s'étonner, puisqu'elle relève entièrement du *Körper* et non du *Leib*, qu'elle soit radicalement matérialiste, et étonnamment proche de certaines fantasmagories (cognitivistes) contemporaines, dont on voit que seul le schizophrène peut les prendre littéralement et tout à fait au sérieux, sans voir, et c'est en quoi réside sa pathologie, qu'il en acquiert de lui-même, de son affectivité, de sa sensibilité et de sa pensée, une conception radicalement *déformée*. Il ne peut voir en particulier, et c'est ce qui le retranche de l'interfacticité transcendantale, que seul un schizophrène (ou un « métaphysicien » naïf et par trop robuste) peut croire que l'esprit, ici, par parenthèses, dissocié du corps (*Körper*), décide « mécaniquement» pour la dominante en laquelle va se faire du sens, c'est-à-dire de la présence, comme si cela venait du dehors de la conscience. On retrouve l'autre face de la *Verkörperlichung* du *Leibkörper* que nous avions déjà rencontrée dans les symptômes somatiques, et cette fois, jusqu'au registre même de la pensée. On peut dire que, par son extraordinaire lucidité, Artaud décrit ici la *Spaltung*, alors même qu'elle lui échappe *comme telle* parce que les termes mêmes de sa description en sont issus. C'est en ce sens qu'il nous paraît ambigu, ou même faux, de par-

ler, comme certains auteurs par ailleurs estimables, d'*épochè* schizophrène: si elle existe, elle n'est pas, d'une part, méthodique et volontaire, et, due à la *Spaltung*, elle n'a que peu de rapport avec l'*épochè* phénoménologique. Qu'Artaud ait en quelque sorte tenté les deux dans un sursaut désespéré de lucidité, pressé par l'urgence, en raison de son extrême intelligence (sans parler de son talent littéraire à quand même « trouver les mots »), c'est le paradoxe central de ces textes, mais aussi, peut-on dire, depuis la correspondance avec Jacques Rivière, le paradoxe central de son œuvre. Nous verrons comment, dans les années vingt, il a cherché, tout aussi désespérément, à y échapper – avant de tomber dans des élaborations qui, pour être parfois impressionnantes par leur souffle poétique, n'en sont pas moins profondément délirantes.

Après cette remarquable description qui nous permet d'entrevoir ce que devrait être une phénoménologie de la schizophrénie. Artaud passe à la sensibilité puis à l'affectivité, ce qui achève d'en compléter le cadre.

> « [...] Ce relâchement, cette confusion, cette fragilité se traduisent d'une infinité de manières et correspondent à une infinité de nouvelles impressions et sensations dont la plus caractéristique est une sorte de destitution ou déminéralisation ou (dégonflement) de l'évidence qui fait que je vais jusqu'à me demander pourquoi par exemple le rouge (la couleur) est trouvé rouge, et m'affecte en tant que rouge, pourquoi un jugement m'affecte comme un jugement et non comme une douleur, pourquoi je sens une douleur, et pourquoi cette douleur que je sens sans la comprendre et que je dois continuer à subir si fort et si aigrement que je m'obstine à l'analyser pour essayer de la décoller de moi... » (OC, 319)

Autrement dit: les sensations (les impressions) sont *senties*, mais *non ressenties*, comme les sensations brutes du sensualisme. Tel est aussi le paradoxe schizophrène d'une sensibilité *dissociée* de l'affectivité, et qui par là, semble *adhérer* à la *Körperlichkeit* où il reste encore un fantôme de moi. Cette adhérence rend donc les sensations incompréhensibles, leur ôte l'évidence qu'elles pourraient avoir dans le ressentir comme sensations que le moi « vit » (*erlebt*) ou « éprouve » (*erfährt*), bref les rend extérieures à tout sens (de langage, voire même intentionnel) et rebelles à toute *épochè* phénoménologique (par où l'on voit encore que c'est par une grave confusion architectonique qu'on a pu parler d'*épochè* schizophrène).

Plus loin, Artaud précise encore:

> « [...] c'est vraiment la pensée qui est atteinte, et plus que la pensée la personnalité, l'être, car non seulement je dois rechercher perpétuellement ce que je pense [...] mais mon trouble est tel qu'il m'arrive souvent d'être mis dans l'impossibilité de traduire les impressions les plus simples, de témoigner de ma façon propre de réagir devant par exemple le temps qu'il fait [....] » (OC, 320)

Cela signifie à nouveau que les impressions, même les plus simples, ne se mettent pas en langage, ne se temporalisent pas en présence, mais aussi que « mon sentiment intérieur sur ce point fragmentaire et anodin ne correspond pas aux mots que je devrais alors prononcer » (*ibid.*).

> «Et ce défaut de correspondance entre une sensation physiologique et sa prise de conscience affective d'une part et ensuite intellectuelle [...], comme il ne choisit pas ses objets et qu'il ne ménage rien, aboutit quand il se généralise aux troubles colossaux qui correspondent parfaitement, eux – à la perte de personnalité. [...] Un sentiment intérieur

> qui ne correspond plus aux images de la sensation, que cette sensation s'applique à des objets immédiats, actuels et réels, ou lointains, suggérés ou imaginés, apportés par les souvenirs ou artificiellement fabriqués le résultat est le même, il aboutit à la suppression de toute vie intérieure.» (OC, 320-321)

Avec l'évaporation au *Phantomleib* de toute mise en langage, donc à la perte de *Leiblichkeit* et de *Phantasieleiblichkeit* se relie donc un enfouissement de la *Leibhaftigkeit* (où est recelé le trauma) dont il ne reste plus qu'une affectivité (impressionnabilité) indifférenciée, «fragmentaire» et «anodine». Le lien ne se fait plus de la *phantasia* à son autre source qui dès lors en ressort, mais transmuée, ou architectoniquement transposée, parce que *sans phantasia*. Il s'agit donc bien de la *Spaltung* de la *Leiblichkeit/Phantasieleiblichkeit* en *Leibhaftigkeit* indifférenciée en sécession et *Phantomleiblichkeit*, *Spaltung* qui se répercute à l'intérieur de la *phantasia* entre son autre source (qui «affleure» dans les impressions indifférentes) et ce qui en ressort, par la même transposition, comme imagination sans objets, ou dont les objets sont eux-mêmes, à priori, indifférents, sans élan egoïque (en quelque sorte «proto-intentionnel») pour les soutenir. Le sentiment intérieur, qui existe encore comme *Leibhaftigkeit* indifférenciée, mais dissociée de la *Phantomleiblicheit*, s'effondre en la «suppression de toute *vie* intérieure»; c'est dire, autre forme du paradoxe de la schizophrénie, que la sensation (sans affectivité) n'est «sentie» qu'au *registre* de l'image de l'*imagination* et en ce sens, que pour être «sentie», elle *n'est pas* «ressentie», c'est-à-dire *pas proprement vécue*. *A contrario*, cela montre bien qu'il n'y a de vie (*Leben, Erleben*), de vécu (*Erlebnis*) et d'expérience (*Erfahrung*) qu'au registre de la *Leiblichkeit* qui, dans la *Phantasieleiblichkeit*, c'est-à-dire dans les aperceptions de *phantasia*, fait jouer harmoniquement toutes les nuances qui ne sont pas en excès (traumatique) de la *Leibhaftigkeit* dans la *Leiblichkeit*.

Et on ne peut même pas dire que dans la schizophrénie, tout cela fonctionnerait malgré tout encore, mais à vide. Artaud explique en effet: «Une logique intacte s'appliquant à des objets épuisés ou à une perte absolue d'objets ne peut être qu'inopérante et dépourvue d'efficacité, mais d'un autre côté cette description à la Descartes de la marche de l'esprit est aussi rudimentaire qu'elle est fausse car une pareille logique inopérante commencerait par *ne pas se déployer*.» (OC, 321) La *Spaltung*, en effet, est toujours déjà là, «en fonction» (*fungierend*) ou à l'œuvre dans la schizophrénie qui ne peut remonter au-delà, refaire pour ainsi dire le parcours en sens inverse. Et pourtant, ce parcours, Artaud le fait à sa façon, même si c'est dans les termes mêmes de la *Spaltung*: c'est que, on l'a vu, son état est «fluctuant», et que c'est dans une période de relative rémission qu'il écrit cette lettre. Il conclut:

> «Il reste que sans images et sans sentiments sur les points qui m'intéressent le plus, seul [...] un immense et constant ennui constitué physiquement par une sorte de douleur, de nœud posté au point où l'esprit fait appel à lui-même (scil. pour prendre son élan), ou plus simplement obsédé par une affreuse sensation de vide, incapable de faire appel à aucune image, à aucune représentation je sais en plus que chaque fois que je voudrai faire appel à mon trésor propre de souvenirs intellectuels je buterai d'abord sur ce nœud après lequel toute comparaison me sera impossible.» (*Ibid.*)

Telle est, concrètement, «la suppression de toute vie intérieure»: La *Leiblichkeit* est vide, la *Leibhaftigkeit* indifférente et dissociée est celle de la *Leibhaftigkeit* en sécession, la *Phantomleiblichkeit* pleine d'images sans objets, donc de fictivités, et le *Leibkörper* mécanisé ou «machinisé» comme récepteur de signaux. Récepteur passif de la souffrance *nue*, dont on peut dire, toujours selon le même paradoxe, qu'elle est sentie, mais pas «ressentie» ou «vécue» proprement. Dans une lettre à Yvonne Allendi du 24 février 1929, Artaud déclare: «cette tête grosse, enflée, ces nerfs perpétuellement à nu, cette vitalité coincée, le jeu des membres dur, plein de gênes, d'obstacles *physiques* intérieurs. On ne peut imaginer le supplice que ça peut être.» (OC, 303) À Madame et Monsieur Allendy (22 mars 1929): «Pas de paix et une emprise atroce. Des élancements dans la partie droite de la nuque *qui me coupent la respiration quand ils se produisent*. Les membres qui s'engourdissent, s'emplissent de fourmillements pour peu que je les garde immobiles. Des morsures violentes qui se déplacent d'une minute à l'autre des bras aux jambes. La colonne vertébrale pleine de craquements, douloureuse en haut. Une faiblesse brutale, à tomber par terre qui est une amplification *de la compression insupportable de la tête et des omoplates*. Par moment une courbature générale qui part et revient, à d'autres toutes les sensations d'une fièvre intense: courbature, chaleur, frissons, bourdonnements, éblouissements. Et ce paroxysme se prolonge des jours et des jours. Et voilà des semaines que j'ai cessé toute drogue. C'était bien la peine. [...]» (OC, 305-306) Et enfin, toujours à Yvonne Allendy (le 3 avril 1929): «Personne ne peut imaginer le supplice affreux *et de tous les instants* que j'endure. La violence ou la force de mes douleurs n'est rien, c'est leur nature profonde, totale, qui attaque l'être dans son sens, qui *pompe* la vie dans un sentiment *d'aspiration physique* au centre du moi, qui absorbe, digère ou coupe ou déforme la sensibilité. L'être est devenu une sorte de magnétisme, détraqué, solide qui envoie au hasard ses décharges. C'est affreux.» (OC, 307-308) Le *Körper* du *Leibkörper*, crispé par les douleurs, «magnétisé», abandonné par la *Leiblichkeit*, est devenu par là un *ennemi implacable*. Et le *Phantomleib* est devenu un aimant invisible, une pompe magnétique gigantesque, engloutissant jusqu'à la sensibilité (et l'affectivité).

*

Il nous reste à interroger ce qu'Artaud cherchait dans tout cela, pourquoi l'écriture – et le destin – poétiques s'imposaient à lui avec leur sens et surtout leur urgence. Il est arrivé à Artaud de le «théoriser» à plusieurs reprises, mais en particulier, dans les années vingt, dans trois textes, les deux premiers de 1925 (*Position de la chair* et *Manifeste en langage clair*), le troisième de 1927 (*Correspondance de la Momie*). Le commentaire phénoménologique que nous allons en proposer est d'autant plus nécessaire que, dans la postérité merleau-pontienne, la notion de chair a donné lieu à des spéculations en tous sens. Nous allons voir que chez Artaud, cette notion est en réalité à la fois fluente et plurivoque. Ici, c'est à la fois le poète et le métaphysicien qui parlent en commençant d'ailleurs par dire: «Je pense à la vie. Tous les systèmes que je pourrai édifier n'égaleront jamais mes cris

d'homme occupé à refaire sa vie» (OC, 235) Propos qu'on ne peut entendre que depuis la pathologie qui l'affecte. C'est donc tout naturellement que vient sous la plume du poète: «*J'imagine* un système où tout l'homme participerait, l'homme avec sa chair physique et les hauteurs, la projection intellectuelle de son esprit.» (*Ibid.*, nous soulignons) Retenons que la distinction est faite ici entre le corps (dont on ne sait s'il est *Leibkörper* ou *Körper*) et l'esprit, et que l'esprit est le lieu de l'intellect.

À cette distinction classique, Artaud ajoute ce qui le préoccupe proprement («Il faut compter pour moi, avant tout», *ibid*): «le magnétisme incompréhensible de l'homme», c'est-à-dire «sa force de vie». On n'en sait pas plus, sinon par ce qui suit:

> «Ces forces informulées qui m'assiègent, il faudra bien un jour que ma raison les accueille, qu'elles s'installent à la place de la haute pensée, ces forces qui de dehors ont la forme d'un cri.» (*Ibid.*)

Que sont ces forces, non encore accueillies («informulées») par l'intellect («la haute pensée») et qui ont, du dehors (mais quel est-il ?) du champ qu'elles constituent, l'aspect du cri ? Pour Artaud, elles sont plus précisément doubles: forces vitales qui viennent des tréfonds (pour nous, du champ phénoménologique au registre de la *Leiblichkeit* et de sa *Leiblhaftigkeit*), ou forces magnétiques qui vident le *Leib* du *Leibkörper* en «corporisant» ce dernier en *Körper*, cela leur donnant une apparence cosmique. Il s'agit donc pour Artaud de remonter au-delà de la *Spaltung*, car:

> «Il y a des cris intellectuels, des cris qui proviennent de la *finesse* des moelles. C'est cela, moi, que j'appelle Chair.» (*Ibid.*)

Des «cris intellectuels», c'est-à-dire non pas, ce qui serait absurde, des cris qui proviennent de l'intellect, mais des cris qui font ou tout au moins qui *amorcent du sens*: ceux-là proviennent de la chair (avec majuscule), c'est-à-dire «de la *finesse* des moelles.» Pour l'instant, nous ne disposons pas d'autre définition que celle-là, énigmatique, et qui ne peut être que métaphoriquement rapportée à la moelle des os: comme si la chair, déjà, se structurait, non pas en un *Körper* fait de chair et d'os, mais selon une armature extrêmement fine dont l'essentiel est dans les moelles en tant que lignes vivantes mais subtiles. Tel est, selon nous, le nom qu'Artaud donne à la *Leiblichkeit*. Il ajoute en effet aussitôt:

> «Je ne sépare pas ma pensée de ma vie. Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de la pensée dans ma chair.» (*Ibid.*)

Penser, c'est donc vivre et vivre, c'est penser. Et penser, c'est frayer un chemin dans sa chair, le possessif impliquant qu'il s'agit encore du *Leib*, ou plutôt de sa *Leiblichkeit* – celle-ci fait en effet la «vie» du «corps vivant» comme mien, où je suis, et que j'«habite» de l'intérieur comme son ici absolu. Comme pour administrer la preuve de ce qu'il avance, Artaud en revient aussitôt à sa propre expérience:

> «Il faut avoir été privé de la vie (scil. comme il l'a été et le sera encore), de l'irradiation nerveuse de l'existence, de la complétude consciente du nerf pour se rendre compte à quel point le sens et la science de toute pensée est caché dans la vitalité nerveuse des moelles et combien ils se trompent ceux qui font un sort à l'Intelligence et à l'absolue

> Intellectualité. Il y a par-dessus tout la complétude du nerf. Complétude qui tient toute la conscience, et les chemins occultes de l'esprit dans la chair.» (OC, 235-236)

Certes, parler du nerf, de «la vitalité nerveuse des moelles», de «la complétude du nerf» qui «tient *toute* la conscience», c'est être marqué par la *Spaltung*, ou tout au moins par l'ambiguïté qui en résulte – c'est reprendre la description dans les termes de la *Verkörperlichung*. Mais il faut comprendre ici que le nerf, sa complétude, sa vitalité, vise en fait le *lien* entre l'esprit (l'Intellectualité) et ce qui ne peut être, à nouveau, que la *Leibhaftigkeit* et la *Leiblichkeit* du *Leib*: ce lien doit être complet, c'est-à-dire non rompu pour qu'il y ait *du sens*, à savoir aussi de la conscience au sens fort du terme. Et il ne peut être, pour nous, que le mouvement même (l'élan pris) de la temporalisation en présence de langage, de la mise en sens des aperceptions de *phantasia* avec l'affectivité qui leur et liée ou attachée. C'est là le nerf du sens comme on parle du nerf d'un argument. C'est par lui que les temporalisations qui ne se font pas du langage («les chemins occultes de l'esprit *dans* la chair», à savoir la *Leiblichkeit*) sont entre-aperçues au fil de telle ou telle temporalisation comme lui étant transpossibles. On peut dire dès lors, et encore une fois, qu'Artaud «imagine» très bien, très lucidement, ce qui doit (ou devrait) «se passer» pour rejoindre la *Leiblichkeit* (et l'affectivité *leibhaft*) de l'esprit (penser celui-ci sans elle est pour Artaud une profonde erreur contre laquelle il prend sa propre expérience à témoin). S'il y avait de l'*Intellectualité* absolue, elle serait *gespalten*, c'est-à-dire que, sans «vitalité nerveuse des moelles» ou sans «nerfs» (et sans affectivité), elle ne vivrait tout simplement pas. Dans nos termes, elle ne clignoterait pas, elle serait évaporée tout entière dans la *Phantomleiblichkeit*, laissant le *Leibkörper* à ses douleurs, dès lors physiques, et à la souffrance (affective) d'une *Leibhaftigkeit* dès lors complètement enfouie comme telle.

Cette situation, à nouveau, est celle du poète:

> «Mais que suis-je au milieu de cette théorie de la Chair ou pour mieux dire de l'Existence? Je suis un homme qui a perdu sa vie et qui cherche par tous les moyens à lui faire reprendre sa place. Je suis en quelque sorte l'Excitateur de ma propre vitalité: vitalité qui m'est plus précieuse que la conscience, car ce qui chez les autres hommes n'est que le moyen d'être un Homme est chez moi toute la Raison.» (OC, 236)

Dans cette vie de la *Leiblichkeit*, il n'est donc pas. Pour lui, très logiquement, recouvrer sa raison, c'est recouvrer cette vie qui lui manque, l'existence au sens cartésien du *sum* (et non en un sens «existential-existentiel»), *alors même qu'il lui reste de la conscience* (c'est une part de l'énigme des psychoses), mais de la conscience désincarnée, sans nerfs ou sans os, cependant assez lucide pour que l'état psychotique ne soit pas complètement aveugle, ou adhérent à lui-même. Il ne reste donc au poète qu'à être «l'Excitateur» de sa «propre vitalité» – et on le sait, par ce qu'on a lu, à quel cercle infernal cela peut conduire. Néanmoins:

> «Dans le cours de cette recherche (scil. de sa vie) enfouie dans les limbes de la conscience (scil. là où elle est en voie d'extinction), j'ai cru sentir des éclatements, comme le heurt de pierres occultes ou la pétrification soudaine de feux. Des feux qui seraient comme des vérités insensibles et par miracle vitalisées.» (*Ibid.*)

Que dire, sinon qu'il s'agit très précisément ici, avec ces «éclatements», ce «heurt de pierres occultes» ou la «pétrification soudaine de feux», du *ressentir*

des *amorces de sens* en clignotements entre-aperceptifs et sur le point de se pétrifier, c'est-à-dire d'avorter ? « Vérités insensibles » parce que « vérités » du ressentir antérieur encore (architectoniquement) au sentir, ressentir en affectivité qui est tout dans sa « vitalité », à savoir dans les clignotements phénoménologiques des entre-aperceptions. Mais de tout cela, la conscience n'a que le pressentiment (Artaud va y venir), car trop loin déjà, elle ne fait qu'en deviner la forme en gésine, comme une prolifération dont elle n'entend que le grouillement ou le grésillement. Et c'est tout cela même que le poète se doit de « retrouver », c'est en cela qu'il doit trouver son inspiration et son expiration, c'est cela qui est son exclusif « objet », ce qu'il doit s'attacher à viser. La route à suivre est cependant difficile :

> « Mais il faut aller à pas lents sur la route des pierres mortes (scil. des amorces de sens avortées), surtout pour qui (scil. Artaud lui-même) a perdu la *connaissance des mots*. C'est une science indescriptible et qui explose par poussées lentes. Et qui la possède ne la connaît pas. Mais les anges aussi ne connaissent pas, car toute vraie connaissance est *obscure*. L'Esprit clair appartient à la matière. Je veux dire l'Esprit, à un moment donné, clair. » (*Ibid.*)

En d'autres termes, il ne faut rien précipiter (ce qui ramènerait au cercle infernal où l'effort de sortir de la psychose ne fait qu'y enfoncer davantage, comme dans des sables mouvants). D'autant moins lorsqu'on a perdu « la connaissance des mots », c'est-à-dire leur usage approprié ou juste (qui ne peut venir que d'une temporalisation en langage). La « science » des mots est telle, en effet, que sa possession en exclut la connaissance, l'usage est avant tout pratique et non théorique, et quand les mots viennent, c'est par explosions lentes devant s'ajuster au rythme de la temporalisation en langage. L'usage « vrai » des mots est donc obscur, il n'y a pas de science qui permette a priori de l'ajuster à tel ou tel sens en amorce. Dès lors, s'il y a un Esprit clair (à un moment donné, arrêté dans la temporalisation), il n'appartient qu'à la matière des mots, c'est-à-dire à des mots dévitalisés, ayant perdu le contact avec le langage – matière, on le sait, qui fait l'objet des dictionnaires. Pas question, donc, ici d'Esprit clair (avec une majuscule). Il est l'autre face, *gespalten*, de la matière comme *Körperlichkeit*.

> « Mais il faut que j'inspecte ce sens de la chair (scil. de la *Leiblichkeit*) qui doit me donner une métaphysique de l'Être, et une connaissance définitive de la Vie. » (*Ibid.*)

Plus énigmatique est le passage suivant :

> « Pour moi qui dit chair dit avant tout *appréhension*, poil hérissé, chair à nu avec tout l'approfondissement intellectuel de ce spectacle de la chair pure et toutes ses conséquences dans les sens, c'est-à-dire dans le sentiment.
> « Et qui dit sentiment dit pressentiment, c'est-à-dire connaissance directe, communication retournée et qui s'éclaire de l'intérieur. Il y a un esprit dans la chair, mais un esprit prompt comme la foudre. Et toutefois l'ébranlement de la chair participe à la substance haute de l'esprit ». (OC, 236-237)

Tout bien réfléchi, l'« appréhension » ne peut être que celle de telle ou telle *amorce* de sens comme amorce *de sens*, c'est-à-dire ce qui relève à la fois du « charnel » et de l'« intellectuel » – pour nous, à nouveau, de la *Leiblichkeit*. Ce qui est déconcertant dans la formulation d'Artaud, c'est la notion de « spectacle » qui renvoie en fait à la *Spaltung*, alors même que l'amorce de sens se tend, non pas pour un

voir qui la figerait et la « dévitaliserait » (où elle cesserait de clignoter en ses entre-aperceptions), mais pour un élan à *prendre*. C'est alors que, se déployant en langage, donc en présence, l'amorce de sens serait « ressentie » ou « vécue » avec le fond intimement lié de l'affectivité de la *Leibhaftigkeit* qu'il y a dans la *Leiblichkeit*, c'est-à-dire « dans le sentiment », en réalité aussi *Selbstsgefühl*, sentiment de soi de la poussée ou de l'élan. Cela implique bien, comme le fait entendre le second alinéa cité, une « communication retournée », qui vient, non pas de l'intellect (qui serait déjà *gespalten*), mais de l'amorce de sens elle-même, c'est-à-dire de la *phénoménalisation* en langage qu'elle implique déjà, et qui ne peut qu'être pressentie comme son déploiement possible. C'est en ce sens qu'effectivement, il faut comprendre, selon nous, l'« esprit prompt comme la foudre » qu'il y a *dans* la chair (la *Leiblichkeit*), et son « ébranlement » qui est déjà « spirituel ». C'est du champ même ouvert dans et par la *Leiblichkeit* que jaillit la phénoménalisation en langage, et c'est là que le moi l'appréhende et en pressent le mouvement en y prenant son élan. Ce moi est dès lors *incarné* comme l'ici absolu géométriquement insituable du *Leib* et du *Phantasieleib* qui sont *les siens*. C'est pourquoi Artaud conclut :

> « Et toutefois qui dit chair dit aussi sensibilité. Sensibilité, c'est-à-dire appropriation, mais appropriation intime, secrète, profonde, absolue de ma douleur à moi-même, et par conséquent connaissance solitaire et unique de cette douleur. » (OC, 237)

Telle est la formule de la réincarnation qu'il recherche, imaginant, mais à tort, depuis les effets de la *Spaltung*, que, dès lors, ce qu'il souffre en la *Körperlichkeit* de son *Leibkörper* lui appartiendra – alors même que par leur excès, ces souffrances ne sont telles précisément que de rester hors langage, irradiant d'une *Leibhaftigkeit* enfouie et dissociée de ce qui n'est plus que *Phantomleiblichkeit*. La poésie est ainsi, pour Artaud, posée, dans son urgence, comme recherche de la guérison. Cas rare, mais pas unique, d'un schizophrène qui, en vertu du son « extralucidité », cherche dans l'usage poétique des mots un moyen de remonter au-delà (ou en deçà) de la *Spaltung*. Bien que les termes posés pour la recherche soient pour ainsi dire inversés par la *Spaltung*, Artaud a bien saisi quelque chose de cette dernière, et pour nous, toute la richesse de son expérience vient de ce que la réflexion et l'analyse qu'il en effectue sont au moins des *attestations indirectes de* ce que nous déployons comme *la phénoménologie* en sa refonte.

C'est cette recherche qui se réaffirme dans le *Manifeste en langage clair*, où Artaud tente de définir ce qui est pour lui le sens même de la démarche poétique. Lisons le premier texte (OC, 238-239) en commentant au fur et à mesure dans des parenthèses.

> « Je détruis parce que chez moi tout ce qui vient de la raison ne tient pas. Je ne crois qu'à l'évidence de ce qui agite mes moelles (scil. la *Leiblichkeit*), non ce qui s'adresse à ma raison (scil. « du dehors », dans la *Spaltung*). J'ai trouvé des étages dans les domaines du nerf (scil. du lien du sens à lui-même, de son amorce à son déploiement, du langage à la langue). Je me sens maintenant capable de départager l'évidence (scil. selon les mêmes « étages », l'évidence étant celle du sens). Il y a pour moi une évidence dans le domaine de la chair pure, et qui n'a rien à voir avec l'évidence de la raison (scil. c'est l'évidence de l'amorce de sens et de sa temporalisation en langage, architectoniquement « antérieure » à ce qui procède de l'évidence dans *l'institution symbolique* de la Raison). Le

conflit éternel de la raison et du cœur se départage dans ma chair même, mais dans ma chair irriguée de nerfs (scil. c'est finalement le sens se faisant dans la *Leibhaftigkeit* de la *Leiblichkeit* de mon *Leib* qui est seul juge de ce qu'il y a d'intellectuel et d'affectif dans le sens lui-même, leur distinction stricte et « éternelle » étant pour Artaud coextensive de la *Spaltung*). Dans le domaine de l'impondérable affectif (scil. de ce qui relève de la *Leibhaftigkeit*, et qui ne peut être mesuré, pesé ou dosé *a priori*), l'image amenée par mes nerfs (scil. les aperceptions de *phantasia* entre-aperçues comme telle ou telle amorce de sens) prend la forme de l'intellectualité la plus haute (scil. du sens vivant, se phénoménalisant lui-même), à qui je me refuse à arracher son caractère d'intellectualité (scil. ce serait pour ainsi dire tuer le sens même). Et c'est ainsi que j'assiste à la formation d'un concept qui porte en lui la fulguration même des choses (scil. leurs clignotements phénoménologiques où elles sont en voie de se phénoménaliser), qui arrive sur moi avec un bruit de création (scil. avec l'imminence de phénoménalisations encore inchoatives). Aucune image (scil. amorce de sens) ne me satisfait que si elle est en même temps *connaissance*, si elle porte avec elle sa substance (scil. sa concrétude phénoménologique) en même temps que sa lucidité (scil. la lumière ou la réflexivité de son sens). Mon esprit fatigué de la raison discursive se veut emporté dans les rouages d'une nouvelle, absolue gravitation (scil. celle des jeux mutuellement transpossibles des amorces de sens et des sens qui se temporalisent en langage, hors de toute rationalité apparente). C'est pour moi comme une réorganisation souveraine où seules les lois de l'Illogique (scil. de cette « absolue gravitation ») participent, et où triomphe la découverte d'un nouveau sens. Ce sens perdu dans le désordre des drogues (scil. fréquemment utilisées par Artaud) et qui donne la figure d'une intelligence profonde aux phantasmes contradictoires du sommeil (scil. les rêves participent aux mêmes « lois » de formation des sens, même si ces sens ne s'en détachent pas toujours clairement). Ce sens est une conquête de l'esprit sur lui-même (scil. c'est à l'esprit, en fait à la conscience, de prendre son élan pour se retrouver *lui-même* dans l'élan amorcé des sens se faisant), et bien qu'irréductible par la raison, il existe, mais seulement à l'*intérieur de l'esprit* (scil. qui effectue cette prise et cette reprise). Il est l'ordre, il est l'intelligence, il est la signification du chaos (scil. des amorces de sens en clignotements dans leur transpossibilité et leur transpassibilité mutuelles). Mais ce chaos, il ne l'accepte pas tel quel (scil. il s'y dissoudrait, ne sachant quel élan prendre), il l'interprète (scil. il y prend tel ou tel élan amorcé seulement dans telle ou telle amorce de sens), et comme il l'interprète, il le perd (scil. en prenant tel élan, il se prend à la possibilité offerte par tel sens, et il devient aveugle aux transpossibilités encore en clignotements dans les amorces). Il est la logique de l'Illogique (scil. on pourrait dire : le *logos* de l'*alogon*, le lien vivant qui ne peut que trahir tous les liens mutuellement transpossibles). Et c'est tout dire. Ma déraison lucide (scil. cette attention au champ phénoménologique) ne redoute pas le chaos (scil. de ce même champ). »

En d'autres termes : « Je me livre à la fièvre des rêves, mais c'est pour en retirer de nouvelles lois. Je recherche la multiplication, la finesse, l'œil intellectuel dans le délire, non la vaticination hasardée. Il y a un couteau que je n'oublie pas. » (OC, 239) Couteau qui est celui de la *critique*, « à mi-chemin dans les rêves, et que je maintiens au-dedans de moi-même, que je ne laisse pas venir à la frontière des sens clairs. » (OC, 240)

C'est-à-dire là où tout est déjà « joué », déjà fait, dans l'oubli des origines, alors même que c'est l'élan des amorces de sens dans le sens se faisant, et en cela, le contact du langage et de la langue, qui permet, pour ainsi dire, de soumettre à la critique la sincérité des « images », ou leur « vérité » vivante – de départager « l'œil intellectuel dans le délire » et les « vaticinations hasardées ».

Saisissant est encore le passage suivant :

> « Il y a dans le grouillement immédiat de l'esprit une insertion multiforme et brillante de bêtes. Ce poudroiement insensible et *pensant* s'ordonne suivant des lois qu'il tire de l'intérieur de lui-même, en marge de la raison claire et de la conscience ou raison *traversée*. » (OC, 240)

Description extraordinaire, en raccourci, de ce qu'est pour nous le registre le plus archaïque de la phénoménologie, et où tous les termes comptent. Ces « bêtes » sont pour nous, tout autant, dans leur indifférenciation initiale, les *Wesen* sauvages, les apparitions et même les aperceptions de *phantasia* indissolublement liées à l'affectivité dans ses nuances et ses fluctuations. La traversée est celle des différents registres architectoniques corrélatifs, chaque fois, d'une *Stiftung* symbolique. Et l'autre source de la *phantasia* n'est pas oubliée quand Artaud écrit : « La vérité de la vie est dans l'impulsivité de la matière », où il faut entendre par matière, non pas celle, inerte, de la *Körperlichkeit*, mais celle, transposée dans la *phantasia*, de la *Leibhaftikeit*, de l'affectivité au sens littéral de ce qui est susceptible d'être affecté, mais aussi au sens de ce qui, par son « impulsivité », est susceptible, comme autre source de la *phantasia*, de lui fournir sa « *hylè* », d'entrer dans les schématismes de phénoménalisation comme ce qui en fait la concrétude chaque fois propre – laquelle exclut « l'illusion proprement dite » ou « l'erreur matérielle », tant du moins que nous sommes au registre du *Phantasieleib* et non du *Phantomleib*.

C'est sur ce dernier problème que revient Artaud dans la *Correspondance de la momie*. Et avec lui, sur le problème de la *Spaltung*, où se fait jour une expérience inédite de la mort, on ne peut plus éloignée des spéculations heideggeriennes. Artaud part cette fois de sa situation : une chair (*Leiblichkeit*) « qui ne *se* touche plus dans *la* vie » (nous soulignons), c'est-à-dire qui est séparée, dissociée (*gespalten*) de soi, qui est *interrompue* et à laquelle la vie (et le vécu) échappent ; une « langue qui n'arrive plus a dépasser son écorce », à savoir une langue morte, dont les mots, réduits à leur enveloppe inerte, sont vides (de sens), ne sont plus aptes à se tenir au contact du langage ; « une voix qui ne passe plus par les routes du son », donc qui a perdu ses kinesthèses potentielles (ou même en *phantasia*) et actuelles ; une « main qui n'arrive plus à déterminer l'espace où elle réalisera sa préhension », c'est-à-dire un *Leibkörper* mis hors fonction, machinalisé ou mécanisé, vidé de sa *Leiblichkeit* ; enfin une « cervelle où la conception ne se détermine plus dans ses lignes », à savoir une incapacité pour la conscience de prendre son élan en prenant tel ou tel sens en son amorce. Tout cela, écrit Artaud, « fait ma momie de chair fraîche ». Paradoxe d'une momie du *Leib* (et du *Phantasieleib*) *mort*, mais « embaumé », pour ainsi dire dans un *Körper* fait celle fois de chair (*Fleisch*, viande, viscères) et d'os. Paradoxe, donc, d'une vie incomplète, quasi-biologique, et d'une « mort » qui n'est pas « absolument avortée », mais qui n'est pas non plus proprement vécue (pour tout cela, cf. OC, 241). *Entre* la vie et la mort, c'est-à-dire dans la *Spaltung* du pseudo-primordial et du *Phantomleib*.

Artaud commente cette « situation » en ces termes :

> « Physiquement je ne suis pas, de par ma chair massacrée, incomplète, qui n'arrive plus à nourrir ma pensée.
> « Spirituellement je me détruis moi-même, je ne m'accepte plus vivant. Ma sensibilité est au ras des pierres, et peu s'en faut qu'il n'en sorte des vers, la vermine des chantiers délaissés. » (OC, 241)

Physiquement, c'est-à-dire non pas comme *Körper* (corps physique) mais concrètement, ici et maintenant, comme *Leib*, et ce, par le « massacre » de sa *Leiblichkeit* qui laisse un vide immense, celui de la *Spaltung*, entre la *Leibhaftigkeit* souffrante et la *Phantomleiblichkeit* évanescente, qui dérobe toute pensée (tout sens) à elle-même (à lui-même). De l'esprit (« spirituellement »), il ne subsiste plus que cette *Phantomleiblichkeit* destructrice, dévastatrice qui va jusqu'à rendre fantomatique le *sum* du *cogito* (« je ne m'accepte plus vivant », c'est-à-dire je ne m'accueille plus, je ne me reprends plus comme poussée ou élan). Dès lors, la sensibilité, qui est ici au registre de la *Leibhaftigkeit* en sécession, est pourrissante, abandonnée à ses sempiternelles souffrances, comme une chair (*Fleisch*) à vif, susceptible de toutes les impressions, indifféremment internes et externes.

> « Mais cette mort, poursuit Artaud, est beaucoup plus raffinée, cette mort multipliée de moi-même est dans une sorte de raréfaction de ma chair (scil. de la *Leiblichkeit* de *mon Leib*). L'intelligence (scil. le sens) n'a plus de sang (scil. d'irrigation par des amorces de sens appelant des temporalisations en langage). La seiche des cauchemars donne toute son encre qui engorge les issues de l'esprit, c'est un sang qui a perdu jusqu'à ses veines, une viande qui ignore le tranchant du couteau. » (OC, 241-242)

La « seiche des cauchemars », le « sang qui a perdu jusqu'à ses veines », « une viande qui ignore le tranchant du couteau » : voilà ce qui subsiste de l'évidement de la *Leiblichkeit* du *Leib*, des jets d'encre qui bouchent toute temporalisation en présence d'amorces de sens, du sang qui dès lors se répand, par hémorragie, une viande à nu (une sensibilité et une affectivité d'« écorché vif », tout exposée aussi bien au dedans qu'au dehors que, du reste, il n'y a plus, puisque le dehors s'est évaporé au *Phantomleib*), « viande » pour laquelle il n'y a plus le tranchant de la critique, du retour sur soi, de la con-science du sens. La « seiche » l'est des « cauchemars », et elle « engorge les issues de l'esprit » : elle est à comprendre, selon nous, à la fois comme une figure du *Phantomleib* (cauchemars) et comme une figure de la *Leibhaftigkeit*, ici à ce point dissociée qu'elle paraît précisément comme « chair à vif » de ce qui subsiste encore du *Leibkörper*, c'est-à-dire comme *Leibhaftigkeit* offerte sans défense à toutes les « impressions » qui sont blessures : ce sont donc les deux bords de la *Spaltung* qu'Artaud cherche ici à tenir ensemble. De même lorsqu'il parle de « sang » : il désigne à la fois l'hémorragie de la *Leiblichkeit* au *Phantomleib*, par où le sang n'a plus de veines (de lignes directrices de la temporalisation des sens), mais aussi le sang de la viande, de la « chair à vif », qui n'a plus qu'à s'écouler, au fil des agressions des affects en excès, enfouis dans la *Leibhaftigkeit* en dissociation. Autrement dit, la *Leiblichkeit* est envahie, ou absorbée, par une *Leibhaftigkeit* à laquelle ne correspond plus qu'un *Leibkörper* fait seulement de chair et d'os : c'est lui, très précisément, qui est, selon nous, avec sa masse affective indifférenciée, la « momie » – momie du *Leib* et du *Phantasieleib* –, et c'est cette façon d'être ici du *Leib* par là « embaumé » qui

rend la mort si « raffinée ». Mort à « vivre », mais qui ne l'est plus qu'à la limite, dans la « quasi-vie » dans la fictivité du *Phantomleib*. Et pourtant :

> « Mais du haut en bas de cette chair ravinée (scil. notons bien qu'Artaud écrit « chair » et non « viande »), de cette chair non compacte circule toujours le feu virtuel. Une lucidité allume d'heure en heure ses braises, qui rejoignent la vie et ses fleurs. » (OC, 242)

Autrement dit, la perte en *Leiblichkeit* (sa mort) n'est pas définitive, et la *Leiblichkeit* est subtile, toujours susceptible de se rallumer en phénoménalisations, de se ranimer. Qu'il s'agisse bien de cela, Artaud le dit aussitôt :

> « Tout ce qui a un nom sous la voûte compacte du ciel (scil. soulignons en passant le « compact » qui évoque une *Körperlichkeit*), tout ce qui a un front, – ce qui est le nœud d'un souffle et la corde d'un frémissement (scil. les amorces de sens), tout cela passe dans les girations de ce feu (scil. les clignotements phénoménologiques de phénoménalisation) où se rebroussent les vagues de la chair même (scil. dans leur reflux vers le large, des « vagues » de la *Leiblichkeit* affluent vers les rivages des sens à faire), de cette chair dure et molle (scil. qui a ses « ravines » ou ses empreintes, mais qui est *tout autant* ductile et subtile) et qui un jour monte comme le déluge d'un sang (scil. d'*un* sang, celui où bat le pouls du sens à faire et se faisant, mais qui risque encore de partir en l'hémorragie dont il a été question tout à l'heure). » (*Ibid.*)

Flux et reflux, donc de la *Leiblichkeit*, et par là, flux et reflux, en échos, de la *Spaltung*. La « momie » elle-même n'est pas stable :

> « L'avez-vous vue la momie figée dans l'intersection des phénomènes, cette ignorante, cette vivante momie qui ignore tout des frontières de son vide, qui s'épouvante des pulsations de sa mort. » (*Ibid.*)

Intersection des phénomènes, où ce dernier mot a quasiment son sens proprement *phénoménologique*, puisqu'il s'agit des pulsations des phénomènes de la *Leiblichkeit* et du phénomène de la *Spaltung*, qui se répercute, pour la momie, en les « pulsations de sa mort », dans ce qui est pour ainsi dire une « épouvante » en clignotement devant le flux et le reflux de la vie, celle de la *Leiblichkeit*. Relevons en outre l'expression remarquable : « cette vivante momie qui ignore tout des frontières de son vide ». Son « ignorance » relève précisément du *Phantomleib*, « évaporé », « atmosphérisé », partout et nulle part, comme ce vide dont on a vu qu'il est aspirant, comme un aimant.

Dès lors, il reste une chance au poète, dans ce qu'il appelle la « momie volontaire ». Et ce qui suit reprend le tout, avec ses difficultés, et ses désespoirs, comme la source de l'inspiration poétique (la « correspondance de la momie ») :

> « La momie volontaire est levée, et autour d'elle toute réalité bouge. Et la conscience, comme un brandon de discorde, parcourt le champ entier de sa virtualité obligée. » (*Ibid.*)

En d'autres termes : la conscience, en tant qu'elle prend son élan (dans telles ou telles amorces de sens), y met le feu (de la phénoménalisation) en privilégiant, au détriment d'autres (le « brandon de discorde »), tel ou tel sens à faire ; ou à tout le moins, en prenant son élan, elle « oblige » la virtualité des sens dont les amorces clignotent l'une dans l'autre et l'une hors de l'autre au gré de leurs transpossibilités mutuelles, jamais complètement absorbées dans telle ou telle possibilité. La momie volontaire va de pair avec la conscience, avec le « repeuplement » de la

Leiblichkeit par les « feux » des amorces de sens clignotant en entre-aperceptions. Cependant :

> « Il y a dans cette momie une perte de chair (scil. *Leiblichkeit*), il y a dans le sombre parler de sa chair intellectuelle (scil. dans ce qui, au registre, nécessairement, de la *Leiblichkeit*, se fait encore obscurément comme sens) tout un impouvoir à conjurer cette chair (scil. cette *Leiblichkeit* du champ phénoménologique où il y a prolifération sauvage d'amorces de sens). Ce sens qui court dans les veines de cette viande mystique (scil. de la *Leiblichkeit* sauvage où se fait ce sens, pour une part « immatériel »), dont chaque soubresaut (scil. toute phénoménalisation) est une manière de monde (scil. dans la phénoménalisation même), et un autre genre d'enfantement (scil. toujours par phénoménalisation), se perd et se dévore lui-même dans la brûlure d'un néant erroné (scil. celui de la *Phantomleiblichkeit*, le terme « erroné » traduisant bien le statut étrange de la fictivité du *Phantomleib*). » (*Ibid*)

Et la litanie revient, sous la forme d'une impossibilité :

> « Ah ! être le père nourricier de ce soupçon, le multiplicateur de cet enfantement et de ce monde dans ses déduits, dans ses conséquences de fleur.
> « Mais toute cette chair (scil. *Leiblichkeit*) n'est que commencements et qu'absences, et qu'absences, et qu'absences... Absences. » (*Ibid.*)

Amorces de sens qui s'évaporent, pour ainsi dire au fur et à mesure, dans la *Phantomleiblichkeit*, laissant offerte aux impressions (aussi bien internes qu'externes) « une viande qui ignore le tranchant du couteau. » Souffrances d'un corps qui se « corporifie », se rigidifie comme *Körper*, le *Leib* du *Leibkörper* étant « magnétisé » mais aussi, Artaud y est revenu tant et plus, souffrance de ne pas penser, ou de ne pas pouvoir penser. « Vivante momie », entre la vie du vécu proche de l'extinction et la mort pure et simple, entre une vie irréelle (*nicht reell*) (« momie ») et son risque d'évanouissement. Cette momie, manifestement, ne peut être « volontaire », se reprendre et se ressentir, c'est-à-dire véritablement vivre que par éclairs, mais ces éclairs ne dépendent précisément pas de sa volonté, de l'élan qu'elle peut prendre et qui le plus souvent retombe à vide, ses points d'appui, les amorces de sens, étant aussitôt avortés[39]. S'il y a bien là, encore, du clignotement phénoménologique, dont Artaud cherche à tirer des ressources, il n'est plus susceptible de nomadisme, car il se rejoue chaque fois dans les mêmes termes, entre les mêmes pôles, qui sont ceux fixés par la *Spaltung*, et c'est ce qui rend la tentative si désespérée : la « momie » est sans doute la meilleure expression que l'on pourrait trouver pour ce qui subsiste du *Leibkörper* dans la schizophrénie, quand, dans celle-ci, bat encore quelque chose, au bord de l'effondrement.

§ 6. L'ESPACE « INTÉRIEUR » ET SA *SPALTUNG*

La distinction introduite par Binswanger entre « espace orienté » et « espace tenu par la tonalité » (*gestimmt*), c'est-à-dire entre l'espace tenu par les « axes » d'orientation (haut/bas, gauche/droite, avant/arrière) et l'espace tenu par les

---

39. On lira aussi, dans *Le pèse-nerfs*, les *Fragments d'un journal d'enfer* (OC, 105-113) que nous ne commenterons pas pour ne pas nous répéter.

« directions de significations », doit tenir compte de ce que le second s'articule au premier, et que le second concerne aussi bien les *phantasiai*, les imaginations (par ex. dans le rêve) que les « pensées ». C'est donc encore un « espace » de la *Leiblichkeit*, qui s'enracine dans celui du *Leib* primordial, mais qui n'est plus proprement l'espace, ou plutôt le proto-espace primordial, proto-espace sans dehors, où se distribuent (se spatialisent) des « places » kinesthésiques, et des « apparences » (*Phantom*) corrélatives.

Ce qui *atteste* le *Leib* primordial avec son *ici absolu* n'est rien d'autre, nous le savons, que la rencontre, toujours énigmatique, d'un *autre ici absolu* comme « centre », *Nullpunkt* insituable *dans* l'espace, d'un autre *Leib* primordial, pourvu cependant d'apparitions externes qui le font paraître comme *Leibkörper*, et qui, de là, font paraître mon *Leib*, dans ses apparitions internes, comme *Leibkörper*. Ce qui se joue dans cette *Paarung* originaire, sur la base d'une aperception, *dans* le primordial, d'un *autre* primordial (autrui), d'un autre ici *absolu* qui est aussi « cellule » de spatialisation, est ce qui se constitue comme intersubjectivité concrète (décrite par Husserl) sous l'horizon de la *Stiftung* intersubjective.

Or Husserl manque ici, selon nous, une médiation. S'il a bien vu que le primordial continue de « fonctionner » (*fungieren*) dans l'intersubjectivité, s'il n'y a même d'accès phénoménologique au primordial que depuis cette dernière, si donc le « retour » est en un sens toujours possible de l'intersubjectif au primordial (ce que nous faisons tous les jours pour nous endormir : le retrait, la mise hors circuit de toute intersubjectivité actuelle concrète), et si ce « retour » est, dans sa possibilité, un signe de la santé (Winnicott), Husserl n'a pas vu que, par la *Stiftung* intersubjective, le primordial, donc aussi le proto-espace primordial, a subi plus qu'une « modification » : il a traversé une *transposition architectonique* par laquelle il ne paraît plus, après la *Stiftung*, tel qu'il serait censé avoir été avant la *Stiftung*. Le proto-espace primordial s'est, en d'autres termes, transposé en « espace intérieur » – « espace psychique », si l'on veut – où autrui est *potentiellement* en *présence* (sans présent assignable), dans les *phantasiai*, les imaginations, les pensées qui traversent ce que Husserl nommait « vie solitaire de l'âme ». Et cet « espace intérieur » n'est aussi rien d'autre que celui du *Phantasieleib* à l'œuvre dans toute relation intersubjective réelle ou possible : « système » mouvant et instable de « lieux » où je puis « être » par la *phantasia*, mais où, irréductiblement lié à mon *Leib*, et celui-ci ancré dans le *Leibkörper*, je ne puis être « réellement ». Mais aussi « système » mouvant et instable de « lieux » qui est coextensif de ses voies d'accès, c'est-à-dire de ses « directions de signification », puisque cet « espace intérieur » est aussi et du même coup, par la *Stiftung* intersubjective, un « espace » de *significativités intersubjectives*.

C'est dans ce cadre, par exemple, que l'on peut comprendre la *Verstiegenheit* binswangerienne, le fait de se trouver « coincé » trop haut (dans l'« espace intérieur ») pour être en mesure d'en redescendre. L'ascension est liée à sa significativité intersubjective, mais elle perd cette dernière si elle va trop haut, c'est-à-dire si, « atmosphérisée » dans le *Phantomleib* qui s'institue sur la base de l'effondrement de la *Stiftung* intersubjective, ou fixée par le fantasme, elle disloque l'« espace intérieur » que Binswanger nomme aussi « proportion anthropologique ». Il ne reste

plus alors, pour un soi qui s'est ainsi « volatilisé » en s'excédant dans l'ascension, qui s'est « perdu » fantasmatiquement dans des hauteurs inaccessibles, que la chute (tomber de haut) ou le flottement (*Schweben*), le fait de « planer » *hors de* l'«espace intérieur» avec ses significativités intersubjectives, c'est-à-dire dans un autre «espace», qui n'est plus en rapport avec le proto-espace primordial ; c'est l'«espace» fantomatique de l'imaginaire, à savoir, le cas échéant, l'«espace» du fantasme quasiment réalisé ou corporéisé (états schizoïdes, psychotiques), où certes il y a encore des structures intersubjectives de significativité, mais *sans autrui possible* – et donc a fortiori sans autrui réel. C'est une caractéristique de cet espace, en fait celui du *Phantomleib*, et en ce sens corrélatif du pseudo-primordial tendant, de son côté, à se refermer dans l'opacité affective de la *Leibhaftigkeit* en sécession (ne laissant, à la limite, du *Leibkörper* que le *Körper*), d'être pour ainsi dire un « espace » sans dedans ou un « espace » tout au dehors, où l'«espace intérieur» est en passe, en quelque sorte, d'être entièrement « transvasé » – ce que l'on observe effectivement dans les psychoses.

Il convient donc de noter avec la plus grande attention que, si l'«espace intérieur» – transposition architectonique du proto-espace primordial par la *Stiftung* intersubjective où celui-ci demeure transpossible par rapport à l'«espace intérieur» – est, comme le soutient Binswanger, un « espace tenu par la tonalité ou la *Stimmung* » (l'affection), c'est précisément que seule l'intersubjectivité réelle *et potentielle* est à même de « structurer » l'affectivité des *Stimmungen* (la *Leibhaftigkeit*) de façon élémentaire en les inscrivant dans des structures intersubjectives de significativité. C'est cela seul aussi qui permet de comprendre que des affections – certes transposées architectoniquement en affects (*Verstimmungen*) – soient encore à l'œuvre dans l'«espace» tendant à être tout à fait extérieur du *Phantomleib*, en paraissant dès lors, précisément, venir, de façon quasi-hallucinatoire, du dehors ; le dedans, le pseudo-primordial de la *Leibhaftigkeit* « emprisonnant » les « affects » ou « impressions » en excès, tend de son côté à se structurer corrélativement, dans le fantasme, en significativités imaginatives (vides ou remplies de quelque intuition d'objet imaginé), disjointes ou dissociées du *Körper* comme sorte de « statue de sel » (*Leibkörper* sans autrui) résidu de l'agression toujours imminente de l'effondrement, de l'implosion tendancielle dans la *Leibhaftigkeit* en sécession ; et ce même si cette structuration, avec la *Spaltung* qu'elle implique entre la *Leibhaftigkeit* en sécession et la « statue » du *Leibkörper*, ne fait que « renforcer » la *Spaltung* en paraissant la fixer autour d'une sorte de « point d'équilibre » – l'intervalle est en quelque sorte le rien du *Phantomleib*, partout et nulle part, peuplé par le fantasme et ses rejetons représentatifs. Et cela implique que le *Phantomleib* ne peut être lui-même « sujet » actif du fantasme, des intentionnalités imaginatives qu'il structure. C'est là l'une des grandes questions qu'il nous faudra affronter dans notre IVe Section, et elle est aussi celle de la *Spaltung* entre l'espace intersubjectif et l'espace du fantasme.

C'est cela aussi qui, comme Binswanger l'explique fréquemment, permet de comprendre que notre langue – et toute langue – est littéralement *imprégnée* de significativités spatiales – même et peut-être surtout la langue la plus « intérieure », la langue spéculative de la philosophie. Il ne s'agit là de « métaphores » que pour

un esprit imprégné de positivisme – ou tout au moins de la positivité apparente des choses. Et c'est en cela encore que l'«espace intérieur» est «habité» par la *Leiblichkeit* et sa *Leibhaftigkeit* qui sont passées, au filtre de la *Stiftung* intersubjective, dans la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit* du *Phantasieleib* et du *Leibkörper* avec autrui (et du *Leibkörper* reel ou possible d'autrui) – cela puisque *affectivité* et *Leiblichkeit* vont originairement de pair. De cet «espace intérieur», on peut dire qu'il est «polarisé» par autrui dans la mesure même où il est structuré, en sa *Leiblichkeit* et en son affectivité, donc à son registre le plus archaïque, par les structures intersubjectives de significativité *avec autrui* (reel ou possible, rencontré ou «*phantasmé*» par la *phantasia*). En ce sens, Husserl avait raison de soutenir que «la subjectivité transcendantale *est* intersubjectivité «transcendantale»: quand nous sommes effectivement seuls, et que nous vivons la «vie solitaire de l'âme», nous sommes toujours déjà et toujours encore *avec* un ou des autrui possibles, potentiels, implicites, parce que l'«espace intérieur» que nous y parcourons est toujours déjà et toujours encore un «espace» intersubjectif. Nous ne pouvons même y vivre immédiatement en compagnie de nous-même que parce que nous y vivons immédiatement en compagnie des autres. Le soliloque tendant vers l'absolu, non seulement ne se fait pas en silence, dans le silence de l'âme, mais dans le bruit, la frénésie et la fureur, et c'est le soliloque du maniaque en crise inflatoire, qui ne sait plus, précisément, où il est, qui est en fuite de lui-même dans la fuite des interjections.

Précisons enfin que cet «espace intérieur» ne l'est pas par rapport à l'espace extérieur à mon *Leibkörper* plus ou moins bien délimité par son enceinte (pensons à notre dos pour comprendre ce «plus ou moins») car *il imprègne complètement* ce dernier (tout comme le *Phantasieleib* qui ouvre à la *phantasia* non présente du «lieu» d'autrui). S'il est «intérieur», c'est seulement par différence d'avec l'*autre* «espace intérieur» (qui est celui d'autrui) et qui n'est «figuré» (quoique a priori infigurable), tout comme le premier l'est «dans ma tête», que «dans sa tête» (qu'a-t-il «en tête», qu'ai-je en tête»?). C'est en quoi l'«espace intérieur» est bien la transposition architectonique du proto-espace primordial, et *rien d'objectif*, c'est-à-dire *rien de physique*. En ce sens, la *constitution* intersubjective, comme *élaboration*, par chacun, des «données» (pour la plupart potentielles) de la *Stiftung* intersubjective, est bien la constitution d'un «espace intérieur» commun, fait cependant chaque fois, comme Husserl n'a cessé d'y insister, de lieux où, hormis celui que j'habite comme *mon* ici absolu, je ne puis «aller» que par les *phantasiai* de mon *Phantasieleib*, lieux qui ne sont donc «réellement» que des lieux de relative obscurité, lieux inoccupables «réellement», et donc lieux de rupture de continuité dans l'«espace intérieur» commun. Je ne puis y pénétrer que par la *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans où la mise en action de mon *Leibkörper* est mise hors circuit, et où les kinesthèses du *Leib* sont dans le *Phantasieleib*: je dois mettre hors circuit mes affects (mais pas mon affectivité), je dois me taire pour entendre autrui, je dois mettre entre parenthèses le cours de mes pensées pour comprendre la pensée d'autrui, etc. Cet «espace intérieur» commun n'est aussi, bien évidemment, à travers les acquis dans les habitus kinesthésiques et les sédimentations de sens, et à travers leur Histoire transcendantale (historicité

symbolique), rien d'autre que l'«espace» spirituel de la culture. Et nous savons, en notre époque qui pour cela est hélas privilégiée, que cet « espace » peut dégénérer (au sens mathématique) en pluralité chaotique de subjectivités tendant à se réduire corrélativement, pour leur part, en autant de *Leibkörper* isolés dont la *Leiblichkeit* tend à la fois à s'enkyster dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et à s'évaporer dans la *Phantomleiblichkeit* du fantasme. Il n'y a pas seulement des pathologies individuelles : il y aussi des pathologies *sociales* – celles-ci renforçant, voire favorisant les premières.

Reste encore la question mise en évidence de façon incontestable par les psychopathologies : l'affectivité n'est pas « vraie » en soi, elle est elle-même sujette à l'illusion, car, pour être phénoménologiquement attestée, elle doit être *vécue*, s'être libérée de l'«affect» ou de l'«impression» recelée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et ne pas s'être évaporée dans la fictivité de la « vie imaginaire » au sein de la structure du fantasme qui ne laisse d'elle au vécu que des affects triturés, découpés, condensés et déplacés, par le processus primaire, mais sans significativité correspondante, ou plus rien que la souffrance indifférenciée à vivre, indéfiniment. Mais le vécu proprement dit n'est pas seulement présent (potentiel), il est aussi et surtout, nous l'avons vu, *présence*, d'abord sans présent assignable, et celle-ci suppose à son tour des phénomènes de langage, c'est-à-dire la *Stiftung* de l'intersubjectivité sur l'interfacticité transcendantale. Même si elle peut traverser toutes les transpositions architectoniques que cela suppose sans en être profondément altérée, l'affectivité se distribue avec toutes ses nuances, ses modulations et ses variations de qualité dans tout phénomène de langage, mais, il nous faudra le montrer, de façon équilibrée (sans excès) et harmonique, liée à la *Stiftung* de l'intersubjectivité transcendantale – à l'«humanisation», d'abord dans le rapport à la mère – ; le proto-espace primordial n'en paraît imprégné (par les « directions de signification » binswangeriennes) qu'*après coup*, dans la mesure même où la *Stiftung* intersubjective qui n'est pas trop « défaillante » permet d'y revenir, sans le manquer dans la « régression » au pseudo-primordial. En ce sens, il y a une « généalogie » ou une « genèse » (Histoire) transcendantale, très complexe, de l'affectivité, de même que des *pathè*, qui sont doubles, à la fois « passions « vécues et affects non vécus menaçant les premières depuis leur enfouissement dans la *Leibhaftigkeit* en sécession par l'effet du traumatisme en excès anharmonique. C'est cette généalogie qu'il faudrait reconstituer dans ses structures, et là encore, la psychopathologie peut être très éclairante, à condition qu'elle ne soit pas prise, dans ses théorisations, en tant que « modèle explicatif », mais en tant que comportant une part phénoménologique implicite dans ses observations de cas singuliers. Nous utilisons donc le conditionnel, car cette généalogie, dont nous dégageons seulement les structures, est chaque fois, énigmatiquement, irréductiblement singulière, et en ce sens, qui ne relève pas de l'eidétique dans son acception husserlienne mais du structural, elle échappe à la phénoménologie comme «description» *globale* des phénomènes et des structures de leurs enchaînements – condition que la phénoménologie partage avec la philosophie depuis Aristote : non pas que *la* contingence lui échappe, mais que telle ou telle contingence, toujours radicalement singulière, sorte *ipso facto* de son champ d'exercice. Après Husserl, c'est aussi le sens de l'*époché* phénoménologique hyperbolique.

IVe Section :

ZIGZAGS PHÉNOMÉNOLOGIQUES POUR UNE REFONTE ARCHITECTONIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : *PHANTASIA*, IMAGINATION, AFFECTIVITÉ

§ 1. Sur les intentionnalités imaginatives vides dans le délire, d'après *Délire* (Wahn) de Binswanger[1]

§ A. Le cas Aline

1. « Aline croit qu'il y a un *complot* pour lui nuire. Tous les êtres humains qui la fréquentent sont au courant. [...] Elle a un *appareil électrique dans la nuque*, à travers lequel ses ennemis peuvent agir sur elle *électriquement*. Elle ne sait rien quant à la nature précise du mal qu'on veut lui infliger. [...] Elle voit son seul espoir de *guérison dans l'extirpation chirurgicale de l'appareil électrique dans la nuque*. Cette idée est pour elle une certitude totale. » (D, 65-66 ; W, 463-464)

Cependant :

« Mais souvent l'"appareil électrique dans la nuque" est également *remplacé* par un "objet convexe, ouvert" n'appartenant pas à son *Leib* mais qu'on peut refermer "hermétiquement" comme par exemple un *étui* à lorgnon : si l'on place un tel étui fermé devant une personne, alors les pensées de celle-ci sont enfermées dans l'étui, si on l'ouvre plus tard, on peut "faire causer", faire parler la personne en question [...]. Nous en arrivons là un mode particulier de physicalisation ou d'électrification des pensées et des mots, aux *rayons pensants* et aux *rayons parlants*. Elle-même ne les entend pas mais les autres les *perçoivent*. » (D, 66 ; W, 464)

« Chacune des personnes de son entourage lui envoie "*des pensées de télépathie et peut actionner directement les rayons parlants. Et une fois que les mots hypnotisés sont dans ce rayon, il (le rayon) les répète.*" » (*Ibid.*)

Sans entrer ici dans la discussion des autres dimensions du cas (notamment les hallucinations), nous nous concentrerons sur l'interprétation qu'il faut donner des « rayons pensants » et « parlants ».

Notons pour cela qu'Aline dit que son corps (*Leib*) ne lui appartient que jusqu'à un plan passant au-dessus des yeux, et que la boîte crânienne ne lui appartient plus, comme si elle « appartenait à tout le monde » (cf. D, 68 ; W, 465) De la sorte, les pensées étant supportées et circulant par des rayons, elle n'a pas de pensées propres (cf. *Ibid*, W, 466).

2. Ce qui pose problème est l'interprétation que propose Binswanger des « rayons pensants » et « parlants » :

> « On en reste à l'impulsion mécanique. [...] chez Aline l'ensemble de la constitution de l'appréhension (*Vernehmenskonstitution*) est réduit à une capacité d'expérience complètement *monotone* (et sans intention d'expérience). Ce qui reste de l'intuition, c'est une machine qui s'enregistre elle-même, un enregistrement mécanique. » (D, 73 ; W, 469)

---

1. L. Binswanger, *Wahn*, in *Ausgewählte Werke*, Bd. 4, Asanger, Heidelberg, 1994, pp. 429-539. Tr. fr. par J. M. Azorin et Y. Totoyan (revue par A. Tatossian) in *Délire*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1993. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par D. et W, respectivement suivis de l'indication de page dans la traduction française et dans l'édition allemande.

À notre sens, Binswanger prend trop au pied de la lettre ce qu'Aline cherche à expliquer par des processus électromagnétiques invisibles. L'essentiel est bien qu'il n'y a, phénoménologiquement, dans ce processus de penser (et de parler, voire d'halluciner des voix), que des intentions qui ne sont pas prises dans une ou des temporalisations d'expérience, et qui sont *vides d'intuition*, puisqu'elles ne portent que des pensées ou des paroles sans accompagnement intuitif. Ce sont là, précisément, pour nous, des *intentions imaginatives vides* qui se fixent en habitus, par la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, avec la fixation de la structure du fantasme (le complot). Le *Phantomleib* a « pris possession » du cerveau, s'est dissocié du *Leib* par là réduit à la souffrance indifférenciée de ce qui lui a échappé dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, voire voué, dans le pseudo-primordial, aux douleurs (symptômes somatiques) d'un *Leibkörper* plutôt *Körper* que *Leib*, car ayant perdu la *phantasia* (en notre sens), la relation intersubjective ou interfacticielle, et une part importante de sa localisation en un « ici absolu ».

C'est ainsi que Binswanger ajoute judicieusement, plus loin :

> « Les rayons pensants et parlants [...] nous paraissent, si nous les laissons agir sur nous de façon purement naïve, non seulement de petits êtres vivants (*Lebewesen*), mais aussi des êtres vivants pourvus d'une sorte d'intelligence. » (D, 73 ; W, 470)

S'il est juste de dire, avec Binswanger, qu'ils échappent complètement à la perception, que ce ne sont pas des choses (*Dinge*) – donc pas même un « réseau électromagnétique » –, qu'ils ne s'insèrent donc pas dans une temporalisation d'expérience, que leurs connexions nous paraissent aveugles ou incohérentes, car non susceptibles de « vérifications » et sans horizons d'expérience, il ne faut pas en conclure qu'ils ne relèvent pas d'une modalité d'« expérience », certes délirante, comportant des intentionnalités imaginatives (« vivantes ») précisément vides d'intuition et bouleversant les horizons classiques de la temporalisation (pour nous : en langage sans présent assignable, et en présent). Cela nous reconduit à affronter le paradoxe *d'intentions imaginatives vides sans présent intentionnel repérable*[2] ; c'est-à-dire d'intentions flottant au *Phantomleib*.

Que cela aille en général de pair avec une déficience profonde de la *Stiftung* intersubjective (ou interfacticielle), Binswanger l'a bien repéré (cf. D, 77-89 ; W, 471-479). Et il perçoit pareillement que les « présentations sont suspendues en l'air » (D, 89 ; W, 480), « flottent librement ». Qu'en est-il dès lors plus précisément du supposé présent intentionnel de l'intention imaginative vide ?

3. La réponse de Binswanger à cette difficile question est double. D'une part, les « rayons parlants et pensants » sont comme des « substituts mnémétiques » d'alter ego qui n'ont pas été effectivement apprésentés, et d'autre part, il n'y a plus, en cela, de temporalisation en flux vital immanent, en rétentions et en protentions, mais aussi par rapport au passé du souvenir et au futur du projet. Le flux s'est figé en processus « automatique », et le présent, qu'il y a quand même, est tout occupé par le vécu indifférencié de la souffrance (cf. D, 89-90 ; W, 480). La première par-

---

2. Par là, ces intentionnalités sont foncièrement différentes du « *Sich denken* » (« se figurer que ») husserlien tel qu'il est clairement analysé par exemple dans le texte n° 15 de Hua XXIII, en particulier au §. 15f.

tie de la réponse, qui évoque à nouveau pour nous le *Phantomleib*, prépare à ce que nous trouverons au fond de la description phénoménologique du cas Strindberg. La seconde ne fait que préciser le statut « flottant » du présent intentionnel à l'œuvre dans les rayons pensants et parlants. Il s'agit d'un « présent » flottant entre le présent d'une intentionnalité et le non-présent de celle-ci elle-même dans le fait que le présent y est précisément imaginatif ou fictif, illusionnant et comme tel muni, contrairement à ce que dit Binswanger, induit en erreur par Szilazi, de protentions et de rétentions immédiates, dans son clignotement entre le présent fictif et le non-présent. Simplement, pourrait-on dire, la temporalisation en flux ne peut jamais se stabiliser faute de « sensation originaire ». Une part importante de ces sensations est divisée et dissociée (*gespalten*) de la « sensation » qui vient du dehors, c'est-à-dire du *Phantomleib* « repris » par la malade comme dispositif de fluides électriques, pour s'imprimer à l'aveugle dans la *Leibhaftigkeit* et dans sa « partie » *statufiée* (la nuque et le cerveau) de la *Leibkörperlichkeit*, d'où toute *Leiblichkeit* paraît s'être évaporée. Ce qui paraît « vivant » dans les « rayons » procède de ce qui reste malgré tout de *Leiblichkeit* dans le *Phantomleib*, au travers du découpage d'intentions imaginatives flottantes, à même des amorces et des avortons de sens dans la *Phantasieleiblichkeit*.

§ B. Le cas Suzanne Urban

1. Dans son délire de calomnie, Suzanne Urban *sent* (fühlt) des mots ou des pensées calomniant toute sa famille, l'essentiel du délire semblant se dérouler *en pensée* ou dans une contrainte (*Zwang*) à penser (D, 98 ; W, 485-486), venant d'une « voix terrible » agissant avec une « force diabolique » (D, 99 ; W, 486). Binswanger parle tout d'abord, à ce propos, de « désaccord fondamental » entre la sensibilité (*Sinnlichkeit*), le caractère d'image (*Bildlichkeit*) ou l'intuitivité (*Anschaulichkeit*) et la pensée (*Denken*). Et si Suzanne Urban peut encore réfléchir sur l'événement délirant en se demandant « comment ils se sont arrangés à me faire penser à des choses fausses, absolument fausses », il ne s'agit pas là d'une pensée élaborant quelque chose (un sens), mais, tout d'abord, de la pure réceptivité de la contrainte à penser, ensuite d'un penser « à quelque chose » (*an etwas*) qui est un se représenter (*Sichvorstellen*) *de* quelque chose, lequel relève de la réceptivité. Dans nos termes, cela signifie que cette représentation, qui est intentionnelle, mais qui n'a pas essentiellement de contenu intuitif (sinon dans l'hallucination), est tout d'abord une intention imaginative dont le remplissement intuitif éventuel n'est précisément pas un objet imaginaire ou fictif, mais une hallucination, c'est-à-dire, ici, une apparition sans horizons temporels (cf. D, 101-102 ; W, 488). Encore une fois, il n'y a pas ici d'« intention d'expérience » (D, 103 ; W, 489). La formation d'image (*Bildbildung*) est considérablement appauvrie au point qu'elle subit une « rigidification de sa variabilité » (*ibid.*) Le fantasme qui fixe cette formation est le martyre de sa famille par sa faute (culpabilité), et de là, le martyre de Suzanne Urban elle-même, et seule la destruction qui en résulte est accessible au vécu, dans la souffrance nue (cf. D, 105 ; W, 490). L'absence d'horizons temporels (autres que la rétention et la protention immédiates) rend indiscernables la présentation (*Gegenwärtigung*) et la présentification (*Vergegenwärtigung*) dans l'intuition hal-

lucinatoire des martyres. Il n'y a plus à proprement parler de maintenant (*Jetzt*), mais des présentifications « isolées » de situations seulement visées dans des intentions imaginatives que Suzanne Urban ne maîtrise pas.

2. Corrélativement s'articule là-dessus le délire de préjudice et de persécution. Il consiste en un « rétrécissement » de l'apprésentation et à un « schéma uniforme, monotone, qui "enregistre" les mines, les gestes et les préparatifs ("apprêts", "décors") dans le sens du préjudice et du châtiment. » (D, 107 ; W, 492) Il n'y a là non plus, explique Binswanger, aucune « présentation véritable » (*ibid*). La perception d'autrui est dominée par une pré-attente (*Vorerwartung*) constamment aux aguets, et par là se réduit à celle de la « grimace hostile » (*ibid.*), autrui étant, dans nos termes, *d'avance* habité par le *Phantomleib*. C'est dire qu'ici encore, si l'apprésentation d'autrui (et même des significativités du monde intersubjectif commun) est en défaut, c'est que l'aperception du *Leibkörper* d'autrui et de sa *Leiblichkeit* est transie par des intentions imaginatives qui ne visent, d'autrui, que le *Phantomleib* qui est censé l'habiter, et cela, contre toute évidence commune. Si bien qu'autrui n'est pas là en présence, dans une temporalisation, et par sa *Leiblichkeit*, mais précipitamment (en court-circuit de son apprésentation) préappréhendé dans les intentions imaginatives dont la constellation le réduit à la structure du fantasme (où il est le persécuteur). Sans présence, autrui est aussi, dans le remplissement intuitif délirant de ces intentions, sans présent réel. Il n'est que la manifestation hallucinatoire de la puissance anonyme qui tout à la fois contraint à penser et persécute. Ici encore, il s'agit d'une pure réceptivité de ce qui s'est structuré des intentions imaginatives *sans présent impressionnel de l'acte d'imaginer*, dans le fantasme.

Comme le pressent Binswanger dans son commentaire (D, 109-111 ; W, 493-495), le délire de persécution, articulé sur une pré-attente, semble remettre le temps « en flux ». La question restera toujours difficile de savoir ce qui distingue la temporalisation d'autrui en présence, dans l'apprésentation, de la saisie quasi présente, sur autrui, par les intentionnalités imaginatives, de la « grimace hostile » du persécuteur, saisie elle-même en rétentions et en protentions. Simplement, pourrait-on dire, il n'y a précisément pas, ici, de temporalisation en présence (sans présent assignable), mais temporalisation monotone, dans des présents *éclatés*, de la même figure du persécuteur dans ses multiples variantes. Pour nous, s'il y a, comme le dit Binswanger, « immobilisation temporelle », c'est précisément que manque au flux la base phénoménologique sur laquelle il s'*institue*, c'est-à-dire la temporalisation en présence de *langage*, en laquelle entrent les *phantasiai*. Le paradoxe des intentions imaginatives dans ce cas est qu'elles paraissent structurées d'avance par le fantasme, en court-circuit apparent de leur base phénoménologique dans la *phantasia*. Et c'est bien le corrélat de la *Spaltung* où le *Phantasieleib* s'est évaporé en *Phantomleib* dont le répondant est un *Leib* presque entièrement réduit, d'une part à des symptômes corporels (*körperlich*) douloureux et angoissants, d'autre part à l'« impressionnabilité » passivement reçue, sans être vécue pour elle-même (sinon dans la souffrance indifférenciée), dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Cela doit avoir eu lieu *sans avoir été vécu* : le délire doit avoir une « préhistoire » où les intentions imaginatives ont dû *s'instituer*,

moyennant le processus primaire, sur la base des *phantasiai*. Mais leur *Spaltung* par rapport à celles-ci leur a pour ainsi dire fait perdre « le sens de la réalité » dans la mesure même où elle les a rendues indifférentes par rapport aux intentionnalités perceptives, et par là, a fait pénétrer le remplissement hallucinatoire au même registre que le remplissement perceptif – lequel, il est important de le signaler, existe toujours, même pour le sujet délirant.

§ C. Le cas August Strindberg

1. Nous ne reprendrons pas en détail les commentaires de Binswanger sur ce cas, dont il se plaît à souligner l'extrême complexité. Nous nous bornerons à quelques remarques sur ce qu'il avance de la « phénoménologie » du cas (D, 142 sv ; W, 517 sv). August Strindberg « est bien *entièrement* dans les maints des (ou d'un) *Invisible*(*s*), d'une ou de plusieurs *puissance*(*s*) (*Mächte*) ou *personne*(*s*) *invisible*(*s*). » (D, 142 ; W, 517) « Il s'agit ici d'*apprésentations* "personnelles" et "suprapersonnelles" *sans présentations*, plus précisément, il s'agit d'une multitude d'alter ego mais qui *ne* puisent *pas* "sens et confirmation" dans l'ego propre en cela qu'ils manquent du sens de la *Leiblichkeit* (propre). » (*Ibid.*). Nous devons donc partir, comme le remarque judicieusement Binswanger, de son type d'expérience du corps vivant (*leiblich*). Car « c'est seulement parce que celui-ci est si gravement perturbé, comme nous le voyons entre autres dans les sensations du corps (*Körpersensationen*) massives, toujours "dotées d'intentions" (*beabsichtig*), de genre électrique, magnétique et mécanique, dans des phénomènes d'oppression, d'aspiration et de suppression de la pesanteur, etc, c'est seulement pour cela que pour lui la différence entre *puissances*, démons, esprits impersonnels (invisibles ou inconnus) et "personnes vivantes, individualisées", concrètes, uniques ou plurielles, peut s'effacer, et que peut se révéler dans toutes les *actions* une "*intention* (Absicht) consciente, pensante, omnisciente". C'est cela qui fait apparaître le monde psychotique d'August Strindberg, et pas seulement ses œuvres, si monstrueusement dramatique, voire démonique. » (D, 142-143 ; W, 517). Par surcroît, « à cette conscience du corps vivant (*Leibbewusstsein*) extrêmement labile s'enchaîne la "conscience" presque tout autant labile de l'*environnement* domestique le plus proche. » (*Ibid.*) Enfin, il y a dans tout cela « le système de signaux » qui tous signifient une intention (*Absicht*) interprétée de façon tout à fait arbitraire, et qui sont, selon Binswanger, au centre du délire (cf. D, 144 ; W, 518).

On reconnaîtra aisément dans ce tableau : 1) la *Spaltung* du *Phantasieleib*, réduit à presque rien, et du *Phantomleib*, envahissant le champ de l'expérience sous la forme des différentes variantes de l'invisible ; 2) la « traduction » de cette *Spaltung* en « impressions » *corporelles*, relevant de la *Leibhaftigkeit* d'une part statufiée en *Leibkörperlichkeit* (*Körpersensationen*) « électrisée » ou « magnétisée », en symptômes corporels incompréhensibles, et d'autre part en lieu invisible d'intentions qui s'évaporent cependant aussitôt au *Phantomleib*, en puissances invisibles qui paraissent proprement être, quant à elles-mêmes, celles qui sont dotées d'intentions (*Absichten*) par des intentionnalités imaginatives ; 3) la généralisation inflatoire de celles-ci dans la croyance délirante en un « système de signaux ». C'est comme si, à chaque moment de l'« expérience » délirante, la *phantasia* (et avec elle

le *Leib* et le *Phantasieleib*) se voyait aussitôt court-circuitée par la *Stiftung* de l'imagination, elle-même fixée par la *Spaltung* en constellations d'intentions imaginatives, moyennant le processus primaire, selon la structure du fantasme, et comme si le *Phantasieleib* était aussitôt évaporé en *Phantomleib*, lui-même dissocié de la *Leibhaftigkeit* comme lieu de souffrance indifférenciée et obscure, et des tétanisations (magnétisations, électrifications, crispations) douloureuses du *Leibkörper* plutôt *Körper* que *Leib*. On observe par ailleurs l'indifférenciation dont nous avons parlé entre intentions imaginatives et intentions perceptives. Tout cela est ici enchevêtré, et c'est ce qui rend le cas d'August Strindberg si complexe.

2. Ces point sont confirmés par la suite (D, 161-169 ; W, 530-536), quoique partiellement, par le fait que Binswanger centre son interprétation phénoménologique sur la défaillance de l'appartenance au Moi (donc au *Leib*) : dans ce cas, je ne suis pas mon propre (je n'ai plus de « primordial » ou d'ici absolu), mais je suis propre à un autre ou aux autres en tant que « figures du destin », aux figures non intuitives et illocalisées de l'invisible, ce qui se traduit par des hallucinations corporelles massives, reçues passivement, et censées venir de l'invisible lui-même. Défaillance du cogito, pourrait-on dire, qui se traduit par la *Spaltung* de l'âme et du corps, mais d'une âme partout et nulle part, et démultipliée, qui agit du dehors (ou est censée le faire) sur le corps, presque réduit à l'état de *Körper*. Dans cette forme de délire inflatoire et généralisé, la souffrance vécue de la *Leibhaftigkeit* en sécession, ce qu'il « reste de vie » au sujet, est presque entièrement « passée au dehors », ou plutôt, c'est elle qui pousse en sous-main et en secret au délire dans la fictivité duquel la conscience se prend. Tout cela est une attestation indirecte de ce que la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial s'effectue sur la base d'une *Stiftung* intersubjective ou interfacticielle défaillante. En ce sens, il est littéralement absurde de parler, comme Binswanger, d'« apprésentation sans présentation », même si, par son paradoxe, la formule traduit bien quelque chose de la *Sachlage* phénoménologique. Pour nous, êtres sains d'esprit, il s'agit d'apprésentations « fictives », par intentions imaginatives vides d'intuitions (et de *phantasiai*), mais pour Strindberg, ces apprésentations « fictives « sont indifféremment mêlées aux apprésentations « réelles », pour ce qu'il en reste. Quant à la « logique du destin » qui est censée organiser les intentions imaginatives, elle ne peut se dévoiler, selon nous, que par la structure du ou des fantasmes qui les code et les dote de significativités plus ou moins voilées – significativités que Strindberg s'épuise à décrypter dans ses « systèmes délirants ». En ce sens, les « systèmes délirants », dans la prétention qu'ils élèvent à être la science occulte mais absolue, ne sont rien d'autre que la tentative de mise en forme rationnelle et discursive de la ou des structures de fantasme codant les intentionnalités imaginatives. Mais, à la différence des ratiocinations névrotiques ou perverses (et des ratiocinations psychologiques et morales), dans la structure délirante schizophrénique, les intentionnalités imaginatives ont pris l'apparence de la réalité en ce qu'elles se mêlent *indifféremment* à tous les autres types (*Stiftungen*) d'intentionnalités, leur donnant à tous une coloration délirante, si bien que les « raisonnements » mis en œuvre sont d'avance rebelles à toute critique. Le *prôton pseudos* de cette « science » est indéracinable parce que c'est le monde entier, l'« expérience »

entière jusqu'au plus banal, qui sont délirants, dans ce solipsisme obscur mais illimité du pseudo-primordial.

§ 2. SUR LA *STIFTUNG* DES INTENTIONNALITÉS IMAGINATIVES ET LE RAPPORT AU RÉEL

Comme nous l'avons vu, la *Stiftung* des intentionnalités imaginatives – donc en un sens, la *Stiftung* de l'imagination, dont il s'agit ici d'analyser la structure fine – peut être coextensive de la *fixation* du fantasme comme structure intersubjective de significativités sans autrui et passée au filtre du processus primaire, c'est-à-dire de la *Stiftung* qui est celle de la *Spaltung* à la fois entre *Leiblichkeit* et *Leibhaftigkeit*, et entre *Phantasieleiblichkeit* et *Phantomleiblichkeit*. En ce cas, c'est *au lieu* du *Phantomleib*, avons-nous dit, que se fixent, structurées en constellations dans le fantasme, les intentionnalités imaginatives comme visées non pas nécessairement d'objet, mais de significativités intentionnelles d'objets. Qu'est-ce à dire ? Ce n'est pas, tout d'abord, comme dans la version classique, le Moi qui « projette » ces significativités dans l'imaginaire par on ne sait quelle activité egoïque de l'imagination, car l'imaginaire, ici le *Phantomleib*, ne se détache comme tel, en son « atmosphérisation », du *Phantasieleib*, que par une *Spaltung* toujours déjà faite, à l'insu de toute maîtrise du Moi ou de la conscience, et le corrélat du *Phantomleib* n'est autre que la *Leibhaftigkeit* en sécession comme sphère de l'« impressionnabilité » fixée, c'est-à-dire d'« affects » ou d'« impressions » traumatiques en excès et non vécus, hors du Moi et de la conscience – et en ce sens, seule la *Leibhaftigkeit* est susceptible de recevoir et de porter des « empreintes », lesquelles sont *par là* « traumatiques ». Ensuite, dans la mesure où le *Phantomleib* est cela qui, du *Leib*, s'est évaporé *dans* la structure fictive de l'image (*Bild*), plus précisément dans le *Bildobjekt* ou dans l'« apparence perceptive » de l'imagination figurant un objet (*Bildsujet*), le *Phantomleib* ne peut être conçu comme lieu d'un Moi imaginatif qui se figurerait, dans des intentionnalités quasi-positionnelles, des objets qu'il peut aussi y avoir par ailleurs, mais bien, dans son illocalisation (ne comportant pas d'ici absolu), comme *lieu sans lieu*, comme « support » flottant d'intentionnalités *imaginatives vides* d'objets intuitifs correspondant strictement, par leur sens intentionnel, aux significativités en jeu dans les intentionnalités imaginatives ici en question – comme c'est manifeste dans le délire. Ces intentionnalités ne procèdent donc pas, à proprement parler, d'actes intentionnels de visée (Husserl), qui auraient chaque fois leur *hylè* comme *Akterlebnis*, ou, s'ils sont repris comme tels dans une conscience (la nôtre), ils sont eux-mêmes *fictifs*, repris aussi depuis la fiction d'un sujet inconscient (ou sujet de l'inconscient) lui-même fictif – c'est-à-dire après coup ou dans l'interprétation (cf. Binswanger). Bref, tout comme le *Bildobjekt* ou l'« apparence perceptive », ces intentionnalités imaginatives n'existent que si elles n'existent pas, ne sont opérantes « par en-dessous » dans la « vie du sujet » que si elles ne s'accomplissent pas comme telles en position : elles sont en soi *non positionnelles*, et c'est là qu'il faut rechercher la raison de leur glissement possible dans l'inconscience ; et aussi la raison de ce qu'elles ne sont *pas ressenties* comme telles de façon différenciée, mais seulement « en

masse », dans la souffrance (« psychique ») d'une *Leibhaftigkeit* en sécession qui les cache dans ses plis et replis, et qui, par sa *Spaltung* par rapport à la *Leiblichkeit*, demeure aveuglément « en souffrance ». Cette *Spaltung* fait d'ailleurs que, paradoxalement, les intentionnalités imaginatives ne sont « accompagnées » d'aucune aperception transcendantale immédiate de la conscience, que leur fonctionnement, leur « *Fungieren* » (Husserl) signifie une *interruption* de cette aperception – envahissant presque tout le champ de la conscience qui n'en « perçoit » pour ainsi dire que les « effets », adhère en quelque sorte à eux, dans le cas de la schizophrénie.

Du point de vue de la « genèse » du sujet, la question est de savoir s'il faut partir du vécu ou du non-vécu, de la *Stiftung* interfacticielle ou de la *Stiftung* par laquelle, la *Spaltung* se mettant en place, le *trauma* serait *originaire*. La question très abrupte serait alors de savoir comment il faudrait passer du non-vécu au vécu, du cauchemar traumatique non vécu au drame de l'existence vécue. Or, il suffit de se rappeler que le fantasme est, nous l'avons dit, structure intersubjective de significativité sans autrui, pour se rendre compte que cette question, précisément, est *trop* abrupte, et que les deux *Stiftungen* doivent toujours, plus ou moins, jouer *ensemble*, l'une dans l'autre et l'une hors de l'autre.

Or, qu'est-ce qui se met en œuvre dans la *Stiftung* intersubjective ou interfacticielle ? Principalement, en un sens, la temporalisation. De prime abord, celle-ci, qui est véritablement coextensive du vécu, se présente sous deux aspects. Le premier est celui de la temporalisation en langage (en présence sans présent assignable), le second est celui de la temporalisation en présents intentionnels munis de leurs protentions et de leurs rétentions. Dans le premier cas, celui de la *Sinnbildung*, du sens se faisant, à la recherche de lui-même comme ipse, l'aperception transcendantale immédiate de la conscience comme du soi qui *effectue* en l'éveillant le faire du sens se faisant, vient se « loger » dans la réflexivité de celui-ci, comme soi en écart (du proto-ontologique au schématique) par rapport au faire du sens (qui n'est ni aveugle ni fonctionnant « tout seul »), c'est-à-dire, en quelque sorte, nous l'avons vu, comme poussée qui maintient la temporalisation se faisant, et où les protentions et rétentions, *internes* à la phase de présence, à l'«en même temps » du temps de la présence, se recroisent et s'entretissent en incessantes métamorphoses – tout « arrêt » sur un présent étant arrêt du mouvement même du sens se faisant, et donc perte du sens. Dans ce mouvement qui est double, et qui ne « s'écoule » pas en flux de présent – où il n'y a pas à proprement parler d'avant et d'après, puisqu'il s'agit du *même* temps de l'«en même temps » –, les rétentions et les protentions ouvrent sur des aperceptions de *phantasia* (qui sont plutôt des entre-aperceptions), mais aussi sur des aperceptions *vides* de *phantasia* – ce que nous avons traduit en disant qu'il s'agit chaque fois, dans le langage (et pas seulement la langue), d'entre-aperceptions de *Wesen* sauvages de langage (et parfois hors langage), dont certains sont « formels ». Du point de vue de l'anthropologie phénoménologique, de tels *phénomènes de langage* ne sont possibles, concrètement, que si la *Stiftung* interfacticielle *a « eu lieu »*. Et la question est de savoir d'où vient l'interruption de cette temporalisation par l'irruption de ce qui devient présent, et en particulier présent intentionnel : question d'autant plus essentielle que du sens ne peut se faire que *par l'éveil d'un soi* qui du même coup s'aperçoit

(ce qui ne veut pas dire qu'il se perçoive intérieurement en permanence) dans l'aperception transcendantale immédiate. Dans le second cas, celui de la temporalisation en présents intentionnels où des objets intentionnels, réels ou imaginés, sont visés quant à leur sens, on peut dire aussi, à la suite de Husserl, que l'aperception transcendantale immédiate y est à l'œuvre, encore que cela n'aille pas sans difficultés. Car si le suspens de la temporalisation en présence a lieu par la *Stiftung* d'un présent, cela signifie, nous venons de le dire, le suspens du sens se faisant, donc que la temporalisation en présence s'effectue *à vide*, avec un entrecroisement à vide et à l'infini, des protentions et des rétentions (aporie des *Manuscrit de Bernau*, nous y reviendrons) dont le présent est une sorte de *limite* fluente qui ne peut être concrétisée que par ce que Husserl dénomme « impression originaire ». Cela signifie aussi, *en l'absence* de celle-ci, qui est en fait le ressentir (*Empfinden*) de la continuité propre à la poussée du Moi, et qui fait en quelque sorte, de ce point de vue, le passage mesurant du non-vécu au vécu, que l'aperception transcendantale immédiate tend à se dissoudre en se confondant avec la fluence infinie du temps vide, à s'y illocaliser avec des intentionnalités imaginatives vides. À moins d'entrer dans une régression à l'infini (autre aporie, parente de la première, des textes husserliens sur le temps « originaire »), le « procès originaire » (selon l'expression de Husserl à Bernau) de la temporalisation en présent est lui-même aveugle ; et de fait, toujours en l'absence du passage du non-vécu au vécu dans l'*Urempfindung*, les intentionnalités qui peuvent y surgir sont inconscientes, non positionnelles, c'est-à-dire imaginatives, et *fictives* si elles sont posées comme existantes (c'est l'illusion de leur « réalisation » ou de leur « réification » au fil d'une genèse « historique », dont a été victime Mélanie Klein). C'est dire, à moins d'un « réalisme » naïf, que le « découpage » de sens intentionnels ne peut venir, *primitivement* ou *génétiquement*, des data hylétiques des objets intentionnels, mais d'ailleurs, en l'occurrence des significativités mises en structure dans le fantasme, significativités vides d'intuitions (imaginatives), tout comme le sont les affects retirés dans les plis et replis de la *Leiblhaftigkeit*. Mais à ces significativités fixées dans la structure correspondent des habitus et des sédimentations inconscients. Éveillées à la conscience, ces significativités réveillent du même coup les affects correspondants qui, par là même, passent aussi du non vécu au vécu – cet éveil et ce réveil constituent une part importante de la cure psychanalytique. Quoi qu'il en soit, cela implique cette révolution importante et surprenante, du point de vue génétique, que *la véritable origine phénoménologique de l'intentionnalité réside dans le découpage des significativités et pas dans la perception* (dans l'aperception perceptive)[3] : Heidegger en avait pressenti quelque chose dans la première section de *Sein und Zeit* (même s'il a trop vite « évacué le bébé avec l'eau du bain »), de même que Merleau-Ponty, qui a compris qu'il n'y a pas de perception qui ne s'effectue sur un fond intersubjectif. Mais à cela, il faut ajouter ce point capital et jamais proprement abordé par la phénoménologie de Husserl et par ses successeurs historiques que, si la *Stiftung* interfacticielle est en effet *nécessaire* au surgissement des significativités et à leur structuration au sein de leurs découpages

3. Nous apporterons plus loin à cela les nécessaires précisions architectoniques.

mutuels, l'intentionnalité, comme visée de ces mêmes significativités, comporte toujours en elle quelque chose de la *Spaltung* entre *Phantasieleib* et *Phantomleib*, donc une double dimension d'irréalité et de *solipsisme* (dans la communauté transcendantale interfacticielle): irréalité qui rend le sens intentionnel (la significativité) indifférent (Husserl) à la distinction du réel (*Real*) et de l'imaginaire, solipsisme (contre lequel Husserl a eu à lutter tant et plus), au sens où je suis toujours le seul à percevoir les choses telles que je les perçois. Nous rejoignons donc en ce sens la psychanalyse puisque nous sommes tenté de dire : à l'origine (de l'intentionnalité) se trouve le fantasme, donc ce qui se joue *entre* la *Stiftung* interfacticielle et la *Stiftung* de la *Spaltung* entre *Leibhaftigkeit* (impressionnabilité, affectivité) et *Phantomleiblichkeit*.

La question qui se pose aussitôt en retour est de savoir si nous avons pour autant perdu le sens de la réalité, c'est-à-dire le passage inverse du fantasme à la réalité. Une première mise au point s'avère à cet égard nécessaire, et elle concerne le souvenir (en termes husserliens : le ressouvenir). Tout comme il y a deux cas de temporalisation, il y a deux cas de souvenir : 1) celui qui se rappelle une phase de présence tombée au massif du passé, et c'est pour nous le cas proprement dit de la réminiscence, à la fois dans sa fraîcheur immature et dans son resurgissement depuis l'immémorial : c'est cette phase même qui se remet en présence comme pour poursuivre ce qui, là, était inaccompli et inachevé, gardant son énigme ou son mystère ; 2) celui qui se rappelle intuitivement un présent, mais c'est alors, avec sa dimension (positionnelle) de passé, et comme l'a bien vu Husserl, une *phantasia* ou si l'on veut une « image » (non présente, non posée elle-même au présent) de ce qui a été – aussi fluctuante, instable, intermittente, protéiforme et incomplète que le *Phantasielbild* lui-même –; le ressouvenir intuitif est donc comme un éclat isolé, presque un *Einfall* subit de la réminiscence, et sous-tendu par l'intentionnalité (ce qui fait que ce souvenir est aussi à proprement parler, imagination), donc en interruption de la *Sinnbildung* encore à l'œuvre dans la réminiscence – et en ce sens, on peut dire que la réminiscence est la « fonction » (*Fungieren*) transcendantale nécessaire, mais en général non consciente, du ressouvenir. Dans les deux cas, il s'agit de « remémortion » de vécus passés. Leur lieu est celui de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit* comprenant *en* elles une *Leibhaftigkeit* susceptible d'« impressions » (avec les habitus et sédimentations correspondants), et il ne s'y agit nullement d'empreintes dans l'impressionnabilité en excès de la *Leibhaftigkeit* en sécession : il n'y a d'empreintes que traumatiques, et elles ne « vieillissent » pas, donc ne se temporalisent pas, parce qu'elles ne relèvent pas, précisément du vécu. Il en va donc de même, corrélativement, des intentionnalités imaginatives a priori vides de figuration intuitive structurées dans le fantasme. C'est là une autre manière de dire la *Spaltung*, ou de dire que si l'« affect » traumatique et le fantasme correspondant sont posés dans le réel (cela va de soi, par rapport à celui-ci, dans l'imaginaire figuré qui fait l'objet d'une quasi-position), ils apparaissent aussitôt comme *fictifs* (dans toutes les théories qu'on peut en faire), ou bien, si le « sujet » y est pris, comme *illusionnants* – mais comme ces effets illusionnants le sont par quelque chose de fictif, c'est-à-dire qui n'existe que s'il n'existe pas et qui n'existe pas s'il existe, la fiction est insaisissable et invisible,

aussi invisible que les murailles d'air du « château d'air » (*Luftschloss*) freudien, et à cet égard, c'est déjà présupposer la rencontre de la conscience (ou du Moi) et du dynamisme de l'inconscient que de parler ici de « censure » et de « mécanismes de défense » : c'est encore parler la langue de la psychologie (qui ne s'appliquerait éventuellement qu'aux rapports entre la conscience et le subconscient), et ne pas s'aviser de ce que, précisément, si la conscience n'aperçoit pas ces murailles, c'est précisément que, faites de rien, du rien de la fiction imaginative, elles sont insaisissables et invisibles, non seulement inaperçues, mais « inapercevables » : autant capter de l'air dans le poing qui se referme.

Trois questions se posent donc : 1) comment se produit le jeu alternatif de la *Stiftung* interfacticielle (où il y a, hypothèse minimale, du langage) et de la *Stiftung* où se met en place la *Spaltung* ? 2) Comment s'articule, dans le passage de l'une à l'autre, le processus primaire ? 3) Comment peut s'édifier, là-dessus, le sens de la réalité, au sens fort de la *Realtität*, c'est-à-dire des choses réelles qui n'entrent pas dans la structure du fantasme, mais la transcendent ?

Nous avons déjà, en particulier dans *Phénoménologie en esquisses*, ébauché une réponse à la deuxième question. Il ne peut s'agir, avec le processus primaire, que d'une reprise et d'un redécoupage condensé, surdéterminant, des *Wesen* sauvages mis en jeu dans telle ou telle phase de présence de langage : de la surimposition des synthèses passives de premier degré sur les synthèses passives de second degré, c'est-à-dire de regroupements, court-circuits et isolations relatives des concrétudes phénoménologiques touchées par les phénomènes de langage, et cela, de façon congruente avec la *Stiftung* de l'intentionnalité imaginative sur la base de la *phantasia*. En ce sens, le processus primaire a pour effet de condenser, pour ainsi dire, en une constellation une, ou plutôt des phases (des « chaînes ») de langage, et en même temps, d'ouvrir les places pour les plis et replis des intentionnalités imaginatives. C'est ainsi que la surdéterminabilité des phénomènes de langage se transpose architectoniquement en surdéterminations de ce que le processus primaire met en relation – comme si la « chaîne signifiante » du processus primaire comprenait en elle-même une pluralité superposée de chaînes de langage condensées, ce qui ne la fait que comme « signifiante » de sens brouillés, enchevêtrés, confus, fusionnés, qui échappe à la conscience, c'est-à-dire aussi à l'aperception transcendantale immédiate. Il en résulte que le mouvement du sens en vue de lui-même n'est plus aperceptible, que la temporalisation en présence y devient vide, et qu'elle ne peut plus que paraître comme temporalisation en présent éphémère, stabilisée si tels ou tels « moments » de la « chaîne signifiante » se détachant, ils sont reçus et visés dans des intentionnalités imaginatives dès lors figuratives de leur significativité – comme dans le rêve. C'est donc, originairement, par le biais de la condensation des phases de langage en « chaînes signifiantes » que se fixent – dans tel ou tel contexte symbolique pré-donné – les significativités (les « signifiants »), et par là, les intentionnalités imaginatives. Si, *a priori*, en régime de phénoménologie transcendantale, l'imagination peut s'instituer sur la base de n'importe quelle *phantasia*, il n'en va pas ainsi, à l'origine ou génétiquement, en régime d'anthropologie phénoménologique : la médiation du processus primaire y est nécessaire, et nous comprenons mieux encore en quoi, dans ce régime, l'inten-

tionnalité s'institue tout d'abord au registre de l'imagination, c'est-à-dire de la fiction.

C'est cela même qui nous conduit à pouvoir envisager le traitement de notre première question, concernant la *Spaltung*. Car l'intentionnalité imaginative n'est pas ipso facto figurative d'un «objet» intentionnel: elle peut être prise, nous l'avons vu, à la fictivité de l'«image», plus précisément du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive» dont l'existence est précisément de ne pas exister, et par là, entrer entièrement dans une «vie» fictive, non positionnelle et pouvant aller jusqu'à être inconsciente (non accomplie par la conscience, disait Husserl), dépourvue d'objet (de *Bildsujet*), non figurative en intuition, mais être cependant visée de significativité, quoique dans une temporalisation vide en présent, de laquelle l'impression originaire est dérobée dans l'«impression» ou l'«affect» en excès retiré dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Si nous appelons fantasme la constellation de significativités sans autrui condensées dans la «chaîne signifiante», il vient que si le fantasme est non figuratif, il est inconscient (*Spaltung* de la conscience), ne comportant que des intentionnalités imaginatives comme visées de significativités sans autrui qui, là, précèdent pour ainsi dire toute figuration d'objet (imaginaire). Si, en revanche, le fantasme est figuratif, ce n'est pas autrui qui, comme tel, est visé, mais en quelque sorte un autrui imaginaire, mis en scène comme support de la figuration, avec l'interchangeabilité, propre au fantasme, de moi et de (ou des) autrui – ce qui conduit à la *Spaltung* du Moi, entre l'imaginant intentionnel et l'imaginé comme inscrit, en dehors de la structure de la *Stiftung* interfacticielle, dans la structure du fantasme, et cela permet, à tout le moins, une sorte de stabilisation (et de fixation) du *Phantomleib*. De la sorte, d'un point de vue strictement phénoménologique, de l'un ou l'autre cas de *Spaltung*, il n'y a pas de nécessité intrinsèque, et même, de l'un à l'autre, il y a des passages possibles, même si, dans le second cas, l'imagination va toujours puiser son *matériau* (l'«autre source») ou sa base dans la *phantasia*, alors que dans le premier, l'imagination vide semble s'être entièrement émancipée de la *phantasia*. Il y a donc, dans la structure fine de la *Stiftung* de l'imagination, deux cas de figure, du point de vue anthropologique. Et cette *Stiftung* signifie dans les deux cas un évidemment de la temporalisation en présence dans la temporalisation en présent, celui-ci ne trouvant pas nécessairement son point d'ancrage (son *Urstiftung* au sens de Husserl) dans une «impression originaire» où l''excès de «l'impressionnabilité» de la *Leibhaftigkeit* serait *mesuré* (nous allons revenir sur cette notion de mesure). Car dans le flux du temps vide en présent, il n'y a pas non plus d'avant et d'après, et si l'avant et l'après doivent caractériser le temps, le fantasme est intemporel – mais ne mettant en jeu rien de schématique, cette intemporalité est d'une tout autre nature que celle de l'idéalité: il n'y a, dans la structure du fantasme, rien d'eidétique.

Le jeu alternatif de la *Stiftung* interfacticielle et de la *Stiftung* de l'imagination (avec sa *Spaltung*) est donc tout d'abord celui de la temporalisation concrète de langage en présence sans présent assignable et de cette même temporalisation qui, se vidant de l'articulation temporalisante de ses concrétudes, peut se transposer en temporalisation vide ou à vide, qui ne peut à son tour plus être fixée que par du

présent (d'abord intentionnel) en flux. Mais ce présent, nous venons de le voir, est tout d'abord celui d'une intentionnalité *imaginative* qui peut tout aussi bien être inconsciente ou non-positionnelle (cas de la visée de significativité vide d'intuition imaginative) que consciente et quasi-positionnelle (cas où la même visée figure un « objet » imaginé) – il peut tout aussi bien se produire une interruption de l'aperception transcendantale immédiate que son resurgissement, sous une autre forme, celle de l'acte (conscient) d'imaginer quelque objet, mais nous sommes toujours au registre de l'imaginaire, même si, dans le second cas, par la *Spaltung* du Moi, celui-ci devient susceptible de s'ouvrir à autre chose. Or cette ouverture, qui est ouverture au réel (*Real*), est possible dès lors que l'on s'avise de ce que toutes les significativités de la « sphère » interfacticielle ne sont pas *eo ipso* prises à la structure du fantasme – cela ne se produit, sans doute, à l'extrême, que dans les crises psychotiques aiguës, en particulier dans celles de la schizophrénie. Ce que nous voulons donc seulement dire, et par là nous abordons notre troisième question, c'est que l'institution des intentionnalités imaginatives *prépare*, en tant qu'elle en est la matrice, à la rencontre des significativités *partagées* avec autrui – étant entendu que les significativités interfacticielles sont à prendre, d'entrée, en un sens plus large que la *Zuhandenheit* heideggerienne, même si celle-ci y joue un rôle, et ce, parce que l'imagination, que l'on a parfois trop rapprochée de la vision, est néanmoins ce qui, pour nous, joue le rôle matriciel ou fondamental pour le découpage des significativités, et en ce sens, nous nous sentons plus proche de Husserl que de Heidegger. La réalité n'est pas seulement, en effet, celle de l'usage comme de telle ou telle chose, mais aussi celle de la *persistance*, elle-même instituée dans ce que nous avons nommé l'aperception perceptive, avec sa dimension relativement « solipsiste » à laquelle nous avons fait allusion. On pourrait dire, en ce sens, que le réel est pour ainsi dire la structure d'invariance (à travers le temps, fût-il celui de l'écoulement du présent) résultant de la superposition de *toutes* les phases de langage *possibles*, ce qui rend, ipso facto, le réel intrinsèquement interfacticiel, mais aussi déterminable à l'infini car jamais absolument déterminé. Déterminé, il ne l'est d'ailleurs jamais que superficiellement, et dans toute son extrême complexité, seulement dans des cas triviaux (choses d'usage et de perceptions immédiates), où l'affectivité, précisément, n'est pas en jeu, sinon sous la forme réduite à l'extrême des « impressions originaires » husserliennes, des data hylétiques de sensation d'où l'affect propre du sujet est pratiquement absent (et s'il ne l'est pas, s'il y est en jeu, nous pouvons précisément avoir affaire à une manifestation pathologique).

Une réponse ayant été ébauchée pour nos trois questions, il en reste cependant une dernière que nous devons à présent aborder : *comment* peut s'effectuer la rencontre de la conscience et de l'inconscient, étant donné que celui-ci n'est pas une sorte de « sujet » ayant ses intentions propres que ne supporterait pas la conscience, mais, avec sa *Spaltung* entre *Leibhaftigkeit* et *Phantomleib*, consiste en ce qu'il n'offre précisément à la conscience aucun point d'appui contre lequel elle pourrait résister, puisque les murs qui se sont dressés du « château d'air » ne sont précisément faits que d'air. Question intraitable dans ses détails ou ses singularités – sinon dans la « psychothérapie » –, mais peut-être pas, tout au moins, dans sa struc-

ture globale, puisqu'il s'agit de conjuguer avec la conscience la *Spaltung* (et ses effets) du *Phantasieleib* et du *Phantomleib*, du vécu et du non vécu, de l'affectivité ressentie au lieu de la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* et de l'affectivité dérobée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession.

Manifestement, le traitement de la question relève de celui de cette autre question, sans doute plus accessible : qu'est-ce que la conscience *de la fiction*? Comment la conscience ou le Moi peuvent-ils passer de leur prise dans la fictivité à la conscience de ce que les intentionnalités sont précisément imaginatives, c'est-à-dire fictionnelles et posant du fictif si elles sont posées comme figuratives d'objet dans et par la conscience ? Cette question va de pair avec son envers : qu'est-ce que la conscience *de la réalité*? Étant entendu que c'est supposer le problème résolu que de partir, comme Husserl (et Merleau-Ponty), de la perception, et de dire (Husserl) que la sensation réelle (*reell*) est le seul indice, et ultime, de la réalité. Derrière le traitement husserlien, qui découvre le caractère fictif de l'imagination par rapport aux contextes perceptifs de l'expérience du réel, il faut plutôt voir que tout se joue dans le rapport énigmatique de ce qu'il y a de non-positionnel dans l'«image» (le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive») de l'imagination qui, à proprement parler, si elle n'a pas de support physique, n'existe pas, et ce qu'il y a toujours de positionnel dans la perception ou de quasi-positionnel dans la quasi-perception de l'objet imaginé (le *Bildsujet* dont l'image est l'image). Cependant, il ne peut s'agir de « tirer » la perception de l'imagination, car ce serait sortir un lapin d'un chapeau. Il s'agit seulement de trouver la médiation nécessaire.

Un des éléments, au moins, de cette médiation, est le « remplissement » des intentions imaginatives vides par de l'intuition imaginative, c'est-à-dire par de la figuration – figuration du fantasme par des objets imaginés –, ce qui se produit, ou plutôt peut se produire dans le rêve. Là, en effet, quelque chose de l'«émancipation» des intentionnalités imaginatives au *Phantomleib* se trouve conjuré, puisque ces intentionnalités vont puiser directement leur matériau dans les aperceptions de *phantasia*, et ce, même si c'est dans l'entremêlement du processus primaire. Si les aperceptions de *phantasia* sont remises en jeu, c'est au moins que quelque chose des phénomènes de langage est remis en jeu, à travers les déformations que lui fait subir la structure du fantasme, dès lors figuré d'une certaine manière. Mais ce n'est pas encore, pour autant, que la conscience soit consciente des intentionnalités imaginatives qui y figurent leurs objets (certains peuvent d'ailleurs demeurer vides), c'est seulement que, malgré son pouvoir de fascination qui ne vient précisément que de l'inconscience des intentionnalités imaginatives, la conscience est en posture de pouvoir sortir de sa capture dans la dimension de fictivité de l'image (de l'emprise du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive» qui n'existe que de ne pas exister), et de pouvoir prendre conscience – le plus souvent sinon toujours dans le passage du rêve à son souvenir dans la veille – des intentionnalités imaginatives (inconscientes) du rêve comme de *ses* actes d'imagination, dont le vécu est dès lors à son tour explicitement réarticulé à l'affect. À moins donc que la figuration du fantasme ne se «réalise» immédiatement dans l'hallucination ou le délire (ce qui signifie chaque fois l'échec du *Phantasieleib* par rapport au *Phantomleib* qui reprend le dessus, comme dans les cas de psychose), cette figuration est quasi-

positionnelle sur la scène de l'imaginaire, peut même – c'est le danger – s'y fixer, mais avec cet élément nouveau que l'affect entre dans le champ réel (*reell*) du vécu, de ce qui accompagne la figuration. Cela a pour effet, dans la mesure même où l'affect est vécu comme énigmatique, d'offrir un *point d'appui* pour la conscience, une ou des questions qu'il lui revient d'élaborer. Au lieu de l'indifférenciation des affects dérobés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et vécus dans la souffrance plus ou moins indivise, la conscience retrouve au moins, dans ses vécus, des affects relativement différenciés qu'elle peut dès lors s'«attribuer» à elle-même. Non pas, donc, qu'elle ait recouvré par là son entière liberté, mais que pour elle, à tout le moins, se pose la question *du sens* – non pas des significativités intentionnelles, qui sont déjà là, des objets imaginés, mais bien celle du sens de langage, du sens de sa vie et de ses vécus. Par ce retour des affects dans le champ du vécu (de la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit*), quelque chose est, au moins négativement, regagné de la *Leiblichkeit*. C'est-à-dire aussi quelque chose de la *Phantasieleiblichkeit* et donc de l'expérience d'autrui dans la *Stiftung* interfacticielle : le fantasme et les affects qui l'accompagnent paraissent au moins *singuliers*, non partagés par les autres, c'est-à-dire mis en question.

Il faut donc les autres, ou leur figuration par le thérapeute, avec leur *Leiblichkeit*, pour accomplir le mouvement d'élaboration du sens qui permettra de «resituer» là où il est, dans l'imaginaire, le fantasme et sa structure. C'est par le tissu intersubjectif ou interfacticiel que la différenciation pourra s'accomplir entre ce qui est et n'est pas partagé, entre ce qui est réel, dans l'échange interfacticiel, et ce qui est imaginaire, dans le «solipsisme» de l'imaginaire – à savoir du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Le chaînon entre ce dernier et l'échange interfacticiel est donc la *remise en scène* du fantasme, dans ce qui pourra s'avérer explicitement comme une *fiction*. Remise en scène qui subira bien des travestissements, y compris dans les rêves, l'essentiel étant ici la remise en jeu de la structure articulant les intentionnalités imaginatives, et le «réveil», qui est en réalité éveil, des affects correspondants, à travers lesquels passent à nouveau l'aperception transcendantale immédiate de la conscience, l'ici absolu du *Leib* et du *Phantasieleib*, et par là l'ouverture à d'autres ici absolus. Les phénomènes de langage peuvent dès lors se réamorcer, et, sur le fond des habitus et des sédimentations de sens déposées chaque fois comme l'invariant structural de telle ou telle langue instituée, l'expérience du réel (*Real*), *eo ipso* commun, pourra avoir lieu – le réel, rappelons-le, pouvant se distribuer selon divers registres, depuis celui de l'aperception perceptive jusqu'à celui, infiniment plus complexe, de la réalité inter-humaine (psychologique, sociale, historique), et chacun de ces registres se distribuant chaque fois selon une structure propre de *Stiftung*.

Dans tout cela cependant nous *présupposons*, et posons comme «hypothèse», que toute réalité humaine est d'abord génétiquement structurée par le fantasme. Cela correspond à ce que Winnicott appelait «la crainte de l'effondrement», qui est pour nous le jeu de la *Stiftung* en *Spaltung* du *Phantomleib* et du *Phantasieleib* dans la *Stiftung* interfacticielle. Tout ce que nous disons implique que l'effondrement, pas plus que la scène primitive freudienne, n'a pas eu lieu dans l'expérience, n'a pas été vécu, mais qu'il lui correspond précisément, par la *Spaltung*, une struc-

ture de fantasme *originaire* et extrêmement archaïque, qui prendra éventuellement d'autres « matériaux » au gré du devenir (sans conscience) du sujet, et ce, plus ou moins gravement ou sévèrement, selon qu'il s'agit de névroses, de perversions, ou de psychoses. Prise en général, la crainte de l'effondrement, avec sa plus ou moins grande intensité, est pour ainsi dire l'autre face de la souffrance indifférenciée et diffuse, celle de l'imminence plus ou moins rapprochée de la catastrophe. On voit bien que, pour nous, toute cette « dramatique » ne peut avoir ses effets, du point de vue anthropologique, que parce que nous sommes « pourvus » d'imagination, et que celle-ci est fondamentalement ambiguë, ouvrant la porte à la fois à l'expérience de la création – mais c'est en repassant par la *phantasia* (le *Phantasieleib*) et les phénomènes de langage[4] – et aux malheurs de la *Spaltung*, de la capture dans la fictivité de l'image ou de l'«apparence perceptive », de l'atmosphérisation illocalisante du *Phantasieleib* dans le *Phantomleib* – capture par l'image dont les techniques audio-visuelles d'aujourd'hui nous offrent maints exemples, insoupçonnés des philosophes de la tradition, mais que Husserl, sans doute, pressentait. Dans une anthropologie phénoménologique, il faut tenir compte de ce que l'homme peut être « malade » : mais ce genre de « maladie », qu'on a dit « mentale » ou de l'esprit, est essentiellement « maladie de l'imagination » – en même temps que « maladie de l'affectivité ». Car cette dernière, si elle plonge incontestablement ses racines dans l'insondable de l'organique et de l'animal – mais sur cet insondable, la phénoménologie, et sans doute aussi la philosophie, n'a *rien à dire* qui soit rigoureux –, subit ou accompagne de façon tout à fait privilégiée les transformations, les métamorphoses de l'imagination, au point qu'elle peut en arriver à être l'illusion d'elle-même, et de ces métamorphoses, nous avons du moins tenté d'en analyser quelque chose. Même la *Leibhaftigkeit* en sécession en laquelle se retirent les « affects » ou les « impressions » en excès et dès lors traumatiques a quelque chose d'encore d'humain, et non pas d'animal, puisque ce qui leur correspond est l'insaisissabilité fantomatique du *Phantomleib*. On a trop souvent estimé l'homme à ses « réussites », au point d'en faire une sorte d'idéal, au sens où Kant en parle dans la première *Critique*. Notre époque d'effondrement global requiert, si nous voulons être lucides, de l'envisager *aussi* dans ses « échecs ». La tâche est même urgente, si nous ne voulons pas, tout simplement, *disparaître*.

Mais il est temps, après ces premières remises en jeu phénoménologiques, d'en venir à présent à l'affectivité. En quoi son excès peut-il être traumatique, par rapport à quoi cet excès est-il excès, et en quoi l'affectivité peut-elle être mesurée ? En quoi aussi sa situation en excès est-elle coextensive de la *Spaltung* du *Leib* (avec sa *Leibhaftigkeit*) en *Leibhaftigkeit* en sécession et en l'évaporation du *Phantasieleib* en *Phantomleib* ? Que cherchons-nous à dire quand nous écrivons que les intentionnalités imaginatives découpées par le fantasme se fixent *au Phantomleib*, et ce, sans que celui-ci puisse constituer un sujet ou même une apparence (fausse) de sujet ?

---

4. Nous allons y revenir avec ce que Winnicott entend par « objets », « phénomènes » et « aire » *transitionnels*.

§ 3. Linéaments pour une phénoménologie de l'affectivité

L'affectivité est l'une des choses (*Sache*) les plus difficiles à analyser et à suivre dans une phénoménologie, tant elle est susceptible de métamorphoses depuis ce qu'il y a de plus archaïque dans le champ phénoménologique jusqu'aux transpositions architectoniques qu'elle subit au fil des diverses *Stiftungen* de l'Histoire transcendantale.

Irréductiblement et inchoativement mêlée aux *Wesen* sauvages du plus archaïque, il ne fait pas de doute qu'elle ne change déjà dans son paraître au fil du passage des phénomènes-de-monde hors langage aux phénomènes-de-monde en langage. Non moins évident est, non seulement le changement de son paraître, mais aussi le changement de son statut, lors du passage, par transposition architectonique, de la *phantasia* à l'imagination, puisque cette dernière, on l'a vu, porte en germe la *Spaltung* du *Phantasieleib* et du *Phantomleib*, et la possibilité que l'affectivité se dissocie en fantôme inconsistant et en affects recelés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et non vécus – mais distribués et découpés selon la structure ou la constellation de significativités vides du fantasme (intentionnalités imaginatives vides d'intuition).

Si l'on envisage les choses depuis le découpage global de l'affectivité[5] en *affects* (découpage lié à l'institution symbolique), on peut envisager quatre sortes d'affects: 1) les affects corporels normalement (hors maladie somatique) non vécus, c'est-à-dire les affects organiques élémentaires; 2) les affects enfouis ou recelés dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et pareillement non vécus; 3) les affects liés à l'*imaginaire* ou *faux affects*, correspondant aux seconds, mais soit fantomatiques, illocalisés, non accomplis dans la fictivité du *Phantomleib*, constituant la *hylè* inconsistante des intentionnalités imaginatives vides de figuration intuitive d'objet, et en ce sens, ils ne sont pas non plus réellement (*reell*) vécus, soit ceux qui constituent la *hylè* affective des intentionnalités imaginatives pourvues de figuration intuitive d'objet, et prenant consistance en s'accrochant à tel ou tel de ses caractères (à telle ou elle de ses significativités) figurés intuitivement, mais dont le sens global, symbolique, échappe au sujet qui vit réellement (*reell*) les affects en question; 4) Les affects réels et «*vrais*», aussi réellement vécus, ceux dont, à proprement parler, s'est occupé Husserl, constituant la *hylè* affective d'actes de perception et d'imagination, «illustrés» par tel ou tel

---

5. Il faut en distinguer ici l'affectivité (plus large que l'»impressionnabilité» de Binswanger) qui va de pair avec mon «ressentir» (*empfinden, Empfindung*) vécu, et la sensibilité brute (*Sinnlichkeit*) qui n'est «sentie» que comme la *hylè* intentionnelle (le «contenu d'appréhension»: *Auffassungsinhalt*) d'une *morphè* intentionnelle (le «sens d'appréhension»: *Auffassungssinn*), donc chaque fois *dans* un acte intentionnel. Quand donc, avec ce que nous classons comme la quatrième sorte d'affects, nous parlons de *hylè* affective d'acte, celle-ci n'est pas à confondre avec ce que Husserl nomme «data hylétiques de sensation». Nous avons étudié ce point dans notre Ière section introductive. Mais on a vu, entre-temps, sur le cas d'Antonin Artaud, combien il faut distinguer la pure douleur physique, qui fait l'objet (corporel) d'un acte intentionnel d'appréhension de ce qui relève proprement de l'affectivité, qu'Artaud est toujours précisément sur le point de perdre.

caractère (telle ou telle significativité) de l'objet en intuition, et dont le sens intentionnel, afférent au sens intentionnel de l'objet, est transparent pour le sujet qui éprouve ces affects.

L'une des plus importantes questions de l'anthropologie phénoménologique est, on l'a vu, posée par les seconde et troisième sortes d'affects. La première échappe complètement à la phénoménologie qui n'a rien à dire qui puisse prétendre à quelque rigueur, et la quatrième a été traitée par Husserl de manière tout à fait satisfaisante. Or, pour envisager la seconde et la troisième sorte, le *Philèbe* de Platon peut constituer une importante source d'inspiration, pour peu que l'on généralise aux affects ce qui y est dit du plaisir et du déplaisir (nécessairement affectifs). Trois notions platoniciennes sont en effet, pour nous, fondamentales :

1) L'affect (*pathos*) est *apeiron*, c'est-à-dire à la fois susceptible du plus ou moins intense et ne comportant en lui-même ni commencement, ni milieu, ni fin. Toujours en excès et/ou en défaut, il échappe à la mesure, et est en lui-même foncièrement *instable*, ne donnant pas lieu, par lui-même, à de la stabilité (*ousia*).

2) Platon classe les plaisirs et déplaisirs (pour nous : les affects) en ceux qui relèvent du corps (*sôma*) sans passer dans l'âme (*psychè*), ceux qui relèvent du corps en passant dans l'âme, et ceux qui relèvent de l'âme seule. On pourrait penser que, par le passage dans l'âme, celle-ci donne à l'*apeiron* la mesure (ou la limite : *peras*) qui harmonise les affects. Or il n'en est pas ainsi « spontanément » : il peut y avoir, dans les rapports du *sôma* à la *psyché*, de la *ponèria*, de la mauvaiseté ou de la perversité, qui donne lieu à de la disproportion ou de l'anharmonicité des deux, et qui peut engendrer des « plaisirs mauvais » (*ponèra hédoné* : *Phil.*, 37d3, 41a, 45c). Cette notion de *poneria* est fondamentale puisqu'elle peut fausser la *doxa* et le *doxazein*, amener, précisément, au plaisir (affect) faux, c'est-à-dire à notre troisième sorte d'affects, la fausseté de la doxa correspondant à ce que nous avons appelé leur dimension imaginaire.

3) L'affect faux est aussi, à l'intérieur de l'âme seule, un affect impur, c'est-à-dire *mélangé* de différents affects. Platon cite (*Phil.*, 47e) comme exemples la colère, la crainte, le regret, le deuil, l'amour, la jalousie et l'envie où plaisirs et douleurs se trouvent intimement mêlés – et il ajoute, comme pour en asséner sa preuve, les plaisirs équivoques que l'on peut ressentir au spectacle des tragédies et des comédies. Là aussi, il y va de la *ponèria* puisque (*Phil.*, 48d) cela engendre de la *doxosophia*, une « sagesse » tout apparente, et illusionnante en ce qu'elle distrait fondamentalement de l'injonction delphique à se connaître soi-même, c'est-à-dire à s'éprouver réellement là où l'on est. Que les affects soient réfléchis dans l'âme (par la *phronèsis*) ou toujours en instance, potentiellement, de l'être (ce qui va de pair avec la capacité de s'en souvenir), cela n'empêche donc pas la *ponèria* du rapport à soi-même où, les affects n'ayant pas été mesurés ou tempérés par une juste et commune mesure, ils gardent leur infini (*apeiron*) et sont susceptibles d'être *mélangés* sans aucune mesure. C'est cette notion de mélange qui est particulièrement fondamentale.

Il est difficile, en effet, de ne pas reconnaître, dans cette *ponèria* interne à la *psychè*, la *Spaltung* du soi (du Moi) par rapport à lui-même entre d'une part un soi qui est encore susceptible de comprendre le sens des significativités figurées à

même l'objet intuitif et visées par les intentionnalités imaginatives – visées auxquelles répond la *hylè* affective ressentie dans la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit* –, et d'autre part un soi qui, tout en reconnaissant ces significativités, elles aussi figurées à même l'objet intuitif et visées par des intentionnalités imaginatives, *ne comprend pas* leur sens, mais est pour ainsi dire mû par lui (le sens de son vécu, qu'il ressent réellement, lui échappe) – c'est là en effet, par exemple, un plaisir « pervers » ou « impur » où le *sôma* est en général impliqué. Que le sens symbolique de l'affect échappe au soi qui l'éprouve signifie précisément que ce sens demeure enfoui dans l'*apeiron* de l'affect. Et cela est en quelque sorte encore plus vrai quand l'affect lui-même n'est plus éprouvé mais se dissout dans l'« atmosphéricité » du *Phantomleib* (en termes platoniciens : disparition du *sôma*) tout en étant à la fois aspiré hors du vécu dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession : cela relève de la seconde sorte d'affects que nous avons distinguée, et à la limite, ce qui demeure réellement (*reell*) affect (vécu) n'est plus que celui, indifférencié, de la souffrance et de l'angoisse. Cette indifférenciation pousse précisément le mélange des affects jusqu'au bout, mais Platon n'a pas proprement envisagé ce cas qui, par-delà l'hystérie, est celui des psychoses (de la *mania* divine, de la folie, à laquelle cependant il fait plusieurs fois allusion).

La réponse platonicienne à ces problèmes et bien plus profonde qu'il le semble à s'en tenir à la littéralité de sa doctrine ou à l'une de ses versions scolairement abâtardie. Cette réponse est que l'*apeiron* ne peut être limité que par un *péras* qui impose aux affects harmonie, rythme, mesure et nombre, lesquels stabilisent pour ainsi dire mutuellement leurs excès et leurs défauts en eux-mêmes illimités. Dans nos termes, et au-delà de la lettre platonicienne, il s'agit là de *phénomènes de langage*. En retour, il apparaît plus clairement que ce que les phénomènes de langage mobilisent, à savoir les *Wesen* sauvages à la fois hors langage et de langage, ne sont précisément indéterminés que dans la mesure où ils sont du même coup *apeiron* au sens platonicien du terme, c'est-à-dire susceptibles du plus et du moins intense. Et cela est en congruence avec le fait que ces *Wesen* sauvages, les concrétudes phénoménologiques, sont du même coup, pour ainsi dire chaque fois, indissolublement et inchoativement, des *phantasiai* et des *affections*, étant entendu que ni les unes ni les autres ne sont originairement figuratives et positionnelles – quoique « en fonction » (*fungierend*). Cela signifie donc que les phénomènes de langage, les temporalisations en présence de sens se faisant de langage, ont pour effet de stabiliser mutuellement, en les harmonisant chaque fois à leur manière, les *Wesen* sauvages, c'est-à-dire la *phantasia* et l'affectivité originairement plurielles et en elles-mêmes illimitées. Ils ouvrent par là à leurs *entre-aperceptions* possibles, et de là aux aperceptions de *phantasia* qui sont à la fois aperceptions d'affectivité – Platon, dans le *Philèbe*, peut à cet égard être relu, depuis 25d3-4 jusqu'à 26d où l'on en arrive à de l'*ousia*, à de la stabilité. Il importe donc de reprendre, sous cet angle, l'analyse des phénomènes de langage, tout en sachant (*Phil.*, 41b8-41c3) qu'il y reste une indistinction du *phainomenon* et de l'*ousia*, et que le couple *doxa/doxazien* couvre un spectre de sens très large, allant de l'opinion à l'imagination, de la visée réelle d'un sens intentionnel d'objet à la visée imaginative d'une significativité imaginative sans « illustration » intuitive par un objet.

Cela a pour avantage de reposer autrement toute la problématique de l'affectivité, dans les termes des rapports, qui peuvent s'établir, dans les phénomènes de langage, entre « pensée » (sens se cherchant et se faisant) et affectivité. Pour être parfois confus dans la musique ou la poésie, ils tendent cependant à se dégager l'un de l'autre si le sens est plus neutre, ou s'il l'on veut, plus « théorique – même s'il y a un plaisir de la théorie, plaisir pur selon Platon, et même le seul pur, mesuré par le Bien, les autres affects y sont indifférenciés sans qu'ils soient pour autant ressentis dans le mélange massif de la souffrance. Ici, pour reprendre le problème à sa racine, il nous faut prendre le risque de nous répéter.

La structure (la constellation de significativités imaginatives) du fantasme se fixe au gré de la *ponèria* platonicienne : l'affectivité y est découpée en affects liés de leur côté, comme leur *hylè* réelle (dans le cas de l'intuition imaginative) ou irréelle (dans le cas de l'absence d'intuition imaginative, puisque l'affect n'y est plus qu'inaccompli, non positionnel, voire inconscient), aux intentionnalités imaginatives, rapportées, dans le premier cas, à des objets imaginés mais pourvus de caractères symboliques dont le sens est énigmatique ou fantomatique, dans le second, à une structure elle-même non-positionnelle et non consciente (mais pas pour autant sans opération ou fonctionnement) évaporée au *Phantomleib* (le fantasme est non-positionnel et inconscient). Si nous maintenons, comme nous devons le faire, que l'imagination s'institue sur la base phénoménologique de la *phantasia* (et de l'affectivité qui s'y trouve inchoativement, avec son plus ou moins, au registre le plus archaïque du champ phénoménologique), et si nous maintenons que la *phantasia* (avec l'affectivité) est mobilisée, mise en mouvement, avec son plus ou moins de vivacité, dans et par les phénomènes de langage, il vient que *c'est originairement dans l'institution de l'imagination que s'institue du même coup pour une part d'elle-même l'intentionnalité*, avec ce corollaire que, par là, pour cette part[6], *le sens intentionnel est originairement*, avant d'être éventuellement perceptif, *imaginatif* et qu'*il est différent, architectoniquement, du sens de langage* en ce qu'il procède tout d'abord du découpage de celui-ci par les significativités imaginatives du fantasme. Mais à cela, il faut ajouter que, précisément, le sens intentionnel imaginatif (la significativité imaginative) ne rompt l'harmonicité du phénomène de langage que si un *excès* (et/ou défaut) de l'affectivité surgit comme traumatique. Il ne s'agit donc pas encore de l'intentionnalité husserlienne en son sens le plus général, où c'est en fait la *continuité du flux* d'écoulement du présent vivant qui constitue le *péras* de l'*apeiron* propre à l'affectivité et indissociablement à la *phantasia*, c'est-à-dire aux *Wesen* sauvages. Il ne faut donc pas en conclure hâtivement que *toute* intentionnalité serait dès lors vouée à n'être originairement qu'intentionnalité imaginative du fantasme, mais au contraire que cette intentionnalité husserlienne ne peut s'en détacher et viser désormais aussi bien des objets perceptifs qu'imaginatifs que dans la mesure où il y a aussi cette médiation par la mesure temporelle, la seule propre, par la continuité de sa forme, à *décou-*

---

6. L'autre part, non moins essentielle, revient, nous le verrons, aux *phantasiai* « perceptives » (*perzeptiv*) qui s'apparentent aux « phénomènes transitionnels « au sens de Winnicott. Pour l'instant, nous ne nous intéressons qu'à la part « imaginative » où l'accès au réel est « bouché ».

pler, au moins potentiellement, les excès/défauts de l'affectivité et l'objet imaginé, «égalisant» par là au moins une part de l'affectivité, sans en acquérir pour autant le pouvoir d'empêcher l'autre part (*gespalten*), soit de se «volatiliser» dans le *Phantomleib* et corrélativement de s'enfouir dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, soit de se «reconnaître» dans la *Leibhaftigkeit* (dont l'action ou la réaction sont manifestes) mais corrélativement à un «habillage» de l'objet figuré (perçu, imaginé) par des caractères dont le sens symbolique échappe et demeure énigmatique. Nous verrons qu'il faudra recourir à la théorie proposée par Winnicott de l'*objet transitionnel* pour trouver la base phénoménologique de la continuité et de l'«égalisation» temporelles, et par là, de l'accès à la réalité (ou quasi-réalité) pensée par Husserl dans les termes de l'intentionnalité (le passage, chez le nourrisson, du sein en *phantasia* à la *phantasia* perceptive du sein).

Autrement dit, les effets de la *ponèria* sont bien négatifs en ce qu'ils dérobent quelque chose de l'affectivité (de la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit*) à elle-même, en ce qu'ils bloquent l'accès au domaine de la relative «égalité» affective, de la prise en compte effective, par l'intentionnalité située dans la continuité du temps de présent, de significativités *pour elle-mêmes* dont le sens, découpé sur des sens de langage, est désormais «évident» ou «commun» dans l'interfacticité. Cela donc, à la condition que la *Spaltung* ne soit pas, à l'origine, tellement sévère, que ce «nomadisme» de l'intentionnalité dans la continuité du flux d'écoulement du présent en soit rendu impossible – cas rare, et même probablement, idéal. Il reviendra alors aux phénomènes de langage de «réinvestir» ce domaine avec le «plaisir théorique» (plaisir du «jeu» selon Winnicott) sur lequel il nous faudra revenir.

Cela étant, et pour reprendre les choses par l'autre bord, celui de l'affectivité dans le sens de langage, peut-il y avoir du sens (de langage) *qui ne le soit que de l'affectif*? L'exemple n'en est-il pas fourni par la musique, même si, aussi, celle-ci mobilise, nous le savons par notre *Phénoménologie en esquisses*, des kinesthèses *en phantasia* (nous pensons évidemment à la musique «savante» et certes pas «scolastique» ou purement «signalétique» comme peuvent l'être bien des compositions musicales contemporaines)? Ou plutôt, ne devons-nous pas dire que ces kinesthèses, ne correspondant pas, en général (pour l'auditeur), à des mouvements effectivement effectués par le *Leibkörper*, elles constituent précisément, dans ce cas, les *phantasiai* auxquelles se mêlent les affections, ou mieux, auxquelles se mêle indissolublement et inchoativement l'affectivité? Tout le monde sait, et plus particulièrement les bons interprètes, que la musique, précisément, doit *se faire*, et qu'elle ne se fait que par la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit* de l'interprète (celui-ci doit «comprendre» la musique composée par un autre, la faire par *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans, et la difficulté, qui n'est résolue que par le talent et par de très nombreuses heures de travail, est d'adapter voire même d'enfouir la *Leibkörperlichkeit* dans la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit*). Mais la musique ne se fait que par une juste distribution des intensités et des durées des sons à produire au sein de rythmes fluents qui les accordent comme à leur commune mesure, et les rythmes insaisissables en temps objectif mais néanmoins perceptibles dans leur juste dynamique, correspondent plutôt aux kinesthèses en

phantasia. La «perception musicale» est plutôt, nous le verrons à propos de la conception des phénomènes transitionnels selon Winnicott, de l'ordre de la *phantasia perceptive* que de la *Wahrnehmung* d'objets temporels. C'est dire aussi qu'il faut *trouver* et *restituer* les rythmes pour trouver le juste équilibre – la juste compensation entre le trop et le trop peu des intensités et des durées sonores –, chacun sachant bien que ce qui est écrit sur la partition est une notation approximative, pas absolument précise, de ce qui est à faire, ce pourquoi aussi il peut y avoir, de la même pièce musicale, diverses interprétations de la même qualité. Si l'on ajoute à cela que la tonalité a elle aussi une valeur affective – au point, parfois, d'être proche de la *Stimmung* ou de l'affection, ce que l'on sent fort bien lors de ses modulations au sein du même morceau –, on s'apercevra de la continuité d'esprit qui, depuis la Renaissance, et d'inspiration grecque, traverse tout l'art musical occidental, – avant que l'atonalité ne l'ait conduite à une sorte d'algèbre où, le plus souvent, en congruence avec certaines tendances profondes du XXe siècle, l'art se mue en *technè*, c'est-à-dire en « art » au sens ancien du terme. Cela nous révèle en tout cas la profondeur insoupçonnée de l'institution symbolique grecque, dont l'une des dimensions fondamentales est la passion, poussée parfois jusqu'à l'excès de la scolastique (et ce, dès Platon), pour l'*harmonia*. C'est à un point tel que l'harmonie de notre musique, malgré ses conventions il est vrai plus ou moins boiteuses, en paraît «naturelle». Cela est certes à même de faire peser sur notre conception des phénomènes de langage le soupçon qu'elle doit plus qu'elle n'ose sans doute le penser à l'institution symbolique. À cela, nous répondrons qu'il s'agit précisément, à travers la recherche de l'harmonie, de la recherche *du sens* pour lui-même. Recherche spécifique dont la philosophie, en son institution, a été et est un lieu privilégié, en dehors des élaborations religieuses ou, à tout le moins, aujourd'hui, des pseudo-élaborations (bricolages) idéologiques. Et la phénoménologie, précisément, est là *en creux* dès les commencements platoniciens de la philosophie.

De tout cela, et avant d'y revenir plus en détails, on peut déjà retenir que, puisque la musique peut se concevoir comme recherche et élaboration d'un sens, sans que des significations y soient déployées (sinon, dans sa dégénérescence symbolique, par la pratique toute rhétorique des « lieux communs » musicaux), l'affectivité fait bien partie intégrante des phénomènes de langage, mais comme relativement indifférenciée – donc pas encore par des affects découpés –, comme sorte de modulations multiples d'une *phonè* toute en *phantasia* des concrétudes phénoménologiques, c'est-à-dire des *Wesen* sauvages, eux-mêmes distribués en rythmes qui, par l'harmonicité de la *temporalisation* en présence, tempèrent les unes par les autres les intensités de ces modulations : c'est dire qu'il y a, dans les phénomènes de langage, des *phantasiai* et des affections plus ou moins *vives* (sans qu'elles soient pour autant nécessairement figurables), mais dont le plus ou moins est tempéré par l'harmonicité. Au registre le plus archaïque du champ phénoménologique, ces modulations le sont des tonalités, c'est-à-dire des *Stimmungen* ou des affections qui font plonger, selon ce plus ou moins mesuré, telle ou telle *phantasia*, ou tel ou tel groupe de *phantasiai*, dans l'immémorial et l'immature de la protemporalisation. Rappelons qu'il va de soi, pour nous, qu'il n'y a pas de phénomène de langage possible hors du champ phénoménologique de l'interfacticité

transcendantale – où l'on peut se « comprendre sans paroles », en *phantasia*, par la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit*, et par la *Leibhaftigkeit* qui y est « attachée. »

Cette sorte de tempérament des intensités dans les phénomènes de langage est essentielle pour préciser leur description. On comprend déjà mieux, avant de pousser encore plus loin cette dernière, que la *Stiftung* de l'imagination est aussi rupture du phénomène de langage, portée secrètement par l'excès ou le défaut non tempérés de la *phantasia* contenant inchoativement de l'affectivité : cette rupture de l'harmonicité est aussi rupture de l'affect comme part elle-même découpée de l'affection, et elle est liée à l'imagination, que celle-ci soit figurée en intuition ou pas, parce qu'elle se dégage *avec* elle, au lieu que, au gré de telle ou telle fortune, bonne ou mauvaise, de la rencontre, l'affect ne vienne à se découper et à s'accrocher à l'imagination. C'est même là, tout bien pesé, que se joue le destin de l'imagination, selon que l'affect qui s'enlève avec elle est en *excès* trop intense ou en défaut par trop faible, car c'est cela qui risque toujours d'ouvrir à la *Spaltung*, à la fois de l'imagination et de l'affectivité : si l'affect est trop violent, s'il interrompt tel ou tel phénomène de langage (toujours déjà interfacticiel), il se retire, comme affect traumatique, dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et, en se « volatilisant », dérobe corrélativement à l'imagination sa base de *phantasia* qui ne trouve plus, dans la transposition liée à la *Stiftung* de la *Spaltung*, qu'à se déployer dans le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive» d'un objet pour ainsi dire seulement visé dans le vide intuitif de la significativité. Dans un cas cependant, le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive» (qui dissout toute possibilité de *phantasia* perceptive) sont tels qu'il n'y a même plus, à la limite, d'intuition possible d'objet imaginé (figuré en imagination) puisque ils sont d'entrée de jeu inaccomplis, non positionnels voire inconscients, évaporés dans le *Phantomleib* dont il reste néanmoins la structure fixe (le fantasme inconscient issu par ailleurs de la défaillance de la *Stiftung* interfacticielle) qui distribue les intentionnalités imaginatives. Avec ce retrait de l'affect dans l'opacité de la *Leibhaftigkeit* en sécession, un autre cas peut néanmoins aussi, nous le savons, se présenter : c'est celui où la *phantasia* se transpose en effet dans la fictivité du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive», mais où, l'objet de l'imagination étant figuré en intuition, dans le fantasme consciemment représenté en imagination, l'affectivité s'accomplit (est consciente) en s'accrochant à tel ou tel « caractère » (significativité) de la scène intuitionnée, mais selon des intentionnalités, toujours imaginatives, dont le sens (nécessairement de langage et interfacticiel) échappe en ne laissant derrière lui que sa trace symbolique. Celle-ci constitue l'énigme de significativités correspondant au fond dérobé de la *Leibhaftigkeit* qui n'est en sécession que sur le point strict de cette correspondance. L'excès est vécu, mais incompréhensible, il habite ou transit l'intuition imaginative comme le fantôme d'un objet absent ou de morceaux absents d'objet. Il peut se faire, enfin, c'est le cas de l'expérience normale, que l'affect n'étant pas trop intense parce que « mesuré » par le *péras* de la continuité d'écoulement du présent (qui le mue ou le transpose architectoniquement en ce que Husserl appelle l'impression ou la sensation originaire, nous allons revenir sur ce point important), il soit réfléchi (potentiellement) par l'aperception transcendan-

tale comme venant avec l'acte d'imagination, comme faisant partie de la *hylè* de ce dernier dans la conscience. Dans ce cas, l'imagination peut être intuitive, partiellement intuitive, ou très « imparfaitement « intutive (conscience « symbolique » de Husserl), et elle paraît ouvertement comme la transposition architectonique de la *phantasia* avec son affectivité inchoative : le sens intentionnel ou la significativité paraît clairement comme celui ou celle de l'objet imaginativement visé. C'est ce qui se produirait « paisiblement », par transposition des *phantasiai* en imaginations, si, dans l'interfacticité concrète, aucun excès trop violent ne venait jamais se produire : nous savons que c'est là un cas idéal. Précisons enfin que, à tout excès trop violent correspond, par ailleurs, un défaut lui-même trop violent, et que, à tout excès léger correspond un défaut non moins léger – ce qui nous ramène pratiquement au « tempérament » des phénomènes de langage, où les concrétudes de langage ne sont jamais d'intensité égale, mais d'intensités plus ou moins grandes mutuellement « équilibrées », et ce, même dans la « neutralité » théorique ».

De ces considérations, nous pouvons tirer une conséquence, très importante du point de vue formel, pour la phénoménologie : *on ne peut en aucun cas, parler*, en elle, *d'intensité en soi et pour soi, ou d'unité de mesure de l'intensité, mais seulement de son illimitation (apeiron) entre le plus et le moins*. L'intensité, qu'elle le soit des affects, des images de l'imagination ou des *phantasiai*, est *inquantifiable*, et le discours qui ferait de ces intensités des « quantités » d'intensité serait un discours absolument dépourvu de rigueur phénoménologique. Cela exclut donc toute considération « économique » parlant d'investissements (de quantités) en vue de l'optimisation (en réalité téléologique, et arbitrairement fondée sur un modèle artificiel) des « résultats ». Ce genre de considération est au reste tautologique : si telle chose ne s'est pas produite c'est que le sujet, avec ses moyens, n'était pas en mesure d'agir pour la produire ; mais qui peut ici décider *a priori* de la « mesure » de ces « moyens » ? Une telle formulation n'est jamais légitimée qu'après coup, et elle dit deux fois la même chose. Il y a ici un indécidable fondamental.

*

Cela nous reconduit, nous l'avons dit, à l'analyse phénoménologique des phénomènes de langage, c'est-à-dire des sens de langage (jamais faits, toujours en train de se faire) qui ne sont ni sens intentionnels ni sens idéaux-logiques en leur acception husserlienne. En quoi, tout d'abord, les phénomènes de langage le sont-ils de sens se faisant ? En cela, rappelons-le, que la temporalisation en présence (sans présent assignable) est ouverte sur un « référent » hors langage, mais déjà en proto-temporalisation. Cela suppose qu'il y a, dans cette temporalisation, un *écart* par rapport à elle-même, un porte-à-faux qui est précisément ce qui signifie, ce qui *fait sens*. C'est dans cet écart que clignote phénoménologiquement (que se phénoménalise) le phénomène de langage comme cela même qui temporalise dans la présence d'un même temps (celui de l'«en même temps ») quelque chose qui n'y « est » pas déjà, mais qui, par là, se met en mouvement. Toute la difficulté est de prime abord que le « référent » (les *Wesen* sauvages proto-temporalisés) est du non réel, du non posé (et même du non quasi-posé), et donc pas de l'imaginaire. Il est

donc le plus généralement inconscient, à moins de l'opération de l'*épochè* phénoménologique hyperbolique, qui ne peut laisser se rencontrer « quelque chose » que dans la mesure où, précisément, les *Wesen* sauvages y sont relativement stabilisés (en leurs intensités) les uns par rapport aux autres dans les phénomènes de langage. En fait, avec ce « quelque chose », il s'agit, le plus originairement, des proto-protentions et des proto-protentions comme *fissions* des *Wesen* sauvages hors langage, c'est-à-dire comme amorces et avortons de sens que le soi de l'aperception immédiate se doit, par son effectuation, d'élargir en *fissures* en lesquelles, par le porte-à-faux de la temporalisation en présence, se renvoient les unes aux autres et s'échangent mutuellement les protentions et rétentions *internes* à la phase de présence. Et c'est dans ces renvois et échanges mutuels que le « référent » se stabilise en compensant les uns par les autres les excès et les défauts de ces protentions et de ces rétentions qui, à ce stade, sont encore des *phantasiai* et de l'affectivité non figuratives et non positionnelles. Nous comprenons en effet que c'est dans la stricte mesure où les protentions et les rétentions internes à la phase *ne sont pas posées comme telles, mais sont en fonction*, que le sens peut se faire : et ne pas être posées comme telles suppose qu'il n'y a en elles ni excès ni défaut d'intensité trop violent. C'est le paradoxe des phénomènes de langage de n'avoir affaire à rien de « réel » (au sens de *real*), mais à la *phantasia* (« affective ») non positionnelle et au *Phantasieleib*, lui-même non positionnel : ce qui est positionnel, ou plutôt *peut* en *acquérir* la valeur, c'est précisément *le sens* en train de se faire. Notons en outre que si le phénomène de langage se dit en langue, dans l'une ou l'autre langue instituée, il habite l'énoncé linguistique, en quelque sorte comme sa *Phantasieleiblichkeit* (le sens n'est donc pas eo ipso réductible à l'idéalité, contrairement à une opinion, en fait erronée, mais généralement admise), en étant symboliquement « filtré » par les aperceptions de langue qui sont à la fois aperceptions de *phantasia* (« affective ») et aperceptions vides (ce que nous avons nommé les « angles morts » de la langue).

Nous nous heurtons ici à deux difficultés. La première n'est pas trop difficile à résoudre : c'est celle de la différence entre sens de langage et signification (linguistique). Il suffit en effet de se rappeler que la signification n'est précisément *rien* en elle-même, sinon une aperception de langue, pour comprendre que celle-ci, d'une part s'est sédimentée avec l'acquisition du signe comme habitus kinesthésique (en *phantasia* et/ou réellement effectué par le *Leibkörper*), et d'autre part est une découpe symbolique des sens de langage (possibles et transpossibles) en laquelle continuent de flotter, par transpassibilité, des lambeaux de sens (pluriels) au sein des sens dans leur faire. La seconde concerne la différence qu'il faut maintenir entre signification et sens intentionnel d'objet, redoutable parce que les deux ont généralement été confondus, et ce, déjà par Husserl (la confusion n'étant légitime, comme l'a montré Husserl, que si l'on envisage la signification dans son sens logique de *Bedeutung*). D'un côté en effet, la signification comme aperception de langue n'est pas *eo ipso* « remplissable » par de l'intuition, fût-elle imaginative (Husserl l'avait déjà remarqué en logique, quand il utilise les termes « *signitiv* » et « *Signifikation* »), parce que l'aperception de langue peut ouvrir, sur le « référent » du langage, un « angle mort ». Mais d'un autre côté, et plus fondamentalement sans

doute, toute signification n'est pas nécessairement portée par une « intention de signification » : elle ne signifie pas nécessairement un objet, ou plutôt un sens intentionnel d'objet, et ce, même à travers la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination : comme nous l'avons vu à suffisance, elle peut être, en tant que significativité, visée imaginative, sans sujet intentionnel réel (*reell*), de « caractères » irréels, fantomatiques, à même tel ou tel objet consciemment imaginé (ou perçu), ou même être elle-même significativité imaginative non accomplie, non positionnelle et inconsciente, distribuée au *Phantomleib* par la structure fixée du fantasme. Mais cela n'a précisément lieu que par des excès d'intensité qui rompent la continuité de l' « en même temps » de la présence de langage. Et si l'on en revient à ce dernier, la signification en son sens phénoménologique n'est qu'aperception de langue marquée par des habitus kinesthésiques, aperception qui peut être vide, sans que son vide corresponde strictement et a priori à la significativité vide mise en jeu dans la *Spaltung* (du Moi, de la conscience). Disons seulement qu'il nous paraît nécessaire, en toute rigueur, d'en passer par cette conception phénoménologique du langage et de la *phantasia* pour comprendre phénoménologiquement les deux cas possibles de scission interne de l'imagination, en ajoutant ou en rappelant qu'un rebrassage considérable des significations phénoménologiques a lieu par l'excès d'intensité qui induit le processus primaire avec la formation et la fixation du fantasme. En un sens, en effet, les significativités inconscientes, et devenant fictives ou nulles dès lors qu'elles sont posées explicitement dans la conscience, *témoignent*, certes indirectement, de ce que les significations ne sont pas, originairement, portées par des intentionnalités d'objet, fussent-elles vides d'intuition. Elles ne sont telles que dans la perception ou dans l'imagination en quelque sorte libre – libre, car délivrée des significativités inconscientes, de *l'apeiron* de l'affectivité.

Cela peut se comprendre par le fait qu'*il n'y a pas de présent* (intentionnel) dans le phénomène de langage, donc pas non plus, en lui, *d'avant et d'après*. Dès lors est rendue en partie inutile la notion de flux d'écoulement : plutôt que d'un flux, il faut parler d'un porte-à-faux glissant à l'intérieur de lui-même et s'achevant dans la saturation toute provisoire, car toujours illusoire, du sens par lui-même, des protentions et des rétentions internes les unes par les autres. Il n'y a d'avant et d'après que de phases de langage à phases de langage, et il n'y a de flux d'écoulement que du présent, c'est-à-dire du présent intentionnel de l'acte d'imagination et du présent de perception. C'est pourquoi, pour reprendre un exemple de Husserl dans les *Manuscrits de Bernau* (Beilage VI, pp. 232-234), quand je me souviens d'une mélodie écoulée ou de la strophe d'un poème, je ne me souviens pas d'une succession de présents munis de leurs protentions et de leurs rétentions, ni de rétentions de rétentions, etc., mais bien du *mouvement* même en lequel le porte-à-faux du sens se faisant s'est inscrit à l'intérieur de lui-même – la mémoire de la succession, de l'avant et de l'après, ne l'est que par la technique de l'apprentissage « par cœur », c'est-à-dire par la mnémotechnique : elle ne l'est pas de mouvements, mais de faits déjà abstraits. Autrement dit, dans les phénomènes de langage qui constituent la *Phantasieleiblichkeit* de la *geistige Leiblichkeit* (expression de Husserl) des énoncés linguistiques, les aperceptions de langue (les signifi-

cations) sont à ce point « fluidifiées » dans la présence sans présent du sens se faisant qu'elles sont, à leur façon, depuis l'inchoativité jusqu'au déploiement, toutes « en même temps » dans le « même *temps* » de la présence. C'est l'institution symbolique de la langue qui les découpe mutuellement par ces découpages que sont les signes de la langue en tant qu'habitus kinesthésiques, et à cet égard, il peut se faire, puisque ceux-ci, tant qu'ils sont habités par la *Phantasieleiblichkeit* du langage, sont mutuellement compensés en leurs excès/défauts (et cela constitue pour ainsi dire le phénomène de langue), que la chaîne linguistique soit elle-même rompue par tel ou tel excès, trop violent, de tel ou tel signe chargé d'affect, et que par là, l'un ou l'autre de ceux-ci n'y soit plus pris comme aperception de langue, mais comme habitus d'affect dépourvu d'aperception de langue, et ce au sein du processus primaire – la version la plus évidente étant le « mot » pris dans sa « matérialité », ou le « mot » « pris au mot », « au pied de la lettre », avec une surcharge d'affects et de significativités inconscientes, fictives et non positionnelles pour la conscience. C'est ainsi que la langue peut, elle aussi, être prise dans la structure du fantasme.

Il en ressort, si nous en revenons à la musique comme phénomène de langage, qu'elle ne paraît « mobiliser » l'affectivité en langage que dans la mesure où l'affection elle-même y est au moins entre-aperçue avec la *phantasia* comme son « dehors » ou son « référent », c'est-à-dire, si nous rassemblons tout ce que nous venons de dire, si l'affectivité constitue originairement (hors des « lieux communs » rhétoriques) cette part *radicalement infigurable en intuition* de la *phantasia*, ou plutôt, en tant que *Leibhaftigkeit* attachée au *Leib* et au *Phantasieleib*, cette part *irréductiblement* infigurable, même par l'imagination, du *Leib* et du *Phantasieleib* eux-mêmes dont les kinesthèses ne constituent dès lors pas le tout – encore qu'il y ait des rapports entre l'affectivité et ces dernières. Par conséquent, l'affectivité dans l'*apeiron* de ses modulations en affections entre le plus et le moins, dans l'instabilité de ses revirements cependant tempérée dans le phénomène de langage musical, est, *comme telle*, cette part de la *phantasia* qui échappe radicalement à la *Stiftung* de l'imagination qui la découpe nécessairement en affects. Dès lors, nous l'avons vu, ceux-ci viennent nécessairement avec cette *Stiftung* qui comporte aussi le risque de la *Spaltung*, c'est-à-dire le risque d'affects dérobés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, ou le risque d'affects réellement ressentis mais à propos de significativités d'« habillage », imaginaires, dont le sens symbolique demeure dérobé – étant entendu que c'est par un abus de langage que l'on assimile parfois ce sens symbolique à un sens intentionnel d'objet (qu'il n'y a pas).

Il nous faut donc nuancer ce que nous entendions dans nos *Méditations phénoménologiques* (p. 55) quand nous disions, faute de mieux, de l'affectivité qu'elle est un *proto-sens*. Proto-sens, elle ne l'est précisément que dans l'*apeiron* du plus ou du moins quand elle n'est pas *tempérée*, dans la rencontre interfacticielle, par des phénomènes de langage. C'est donc dans l'*apeiron* du plus ou du moins qu'elle paraît comme « anonyme », de l'anonymat phénoménologique, à la fois « dedans » et « dehors » et ni « dedans » ni « dehors », précisément comme telle ou telle affection ou *Stimmung* à la fois immémoriale et immature, obscurément

mêlée à la masse sauvage des *Wesen* sauvages, et d'abord comme l'élément (au sens présocratique) de tel ou tel phénomène de monde. Autrement dit, son plus ou moins paraît aussi dans sa proto-temporalisation : comme l'Un du *Parménide* de Platon dans la seconde hypothèse, elle paraît à la fois plus vieille qu'elle-même, et c'est ce qui fait son immémorialité, et plus jeune qu'elle-même, ce qui fait son immaturité. Aussi loin que je remonte dans le passé, je n'en trouve pas l'origine ou le commencement (*archè*) et aussi loin que je puisse anticiper dans le futur, je n'en trouve pas l'accomplissement ou la fin (*télos*) : à la fois immémorialement vieille et à jamais jeune dans son immaturité, plus ou moins consciente et intense, je ne puis pas dire qu'elle m'appartienne et que je ne puis la maîtriser. Par surcroît, elle est variable dans sa « tonalité » ou sa qualité, de la même manière inexplicable en cette variabilité par quelque *archè* ou *télos* que ce soit. En ce sens, donc, le soi de l'aperception immédiate ne se confond pas totalement avec elle, il est bien plutôt, que ce soit le mien, le tien ou le sien, par là mis à distance de lui-même comme de ce qui paraît au monde. Il n'y a donc que la rencontre interfacticielle qui, par sa *Stiftung* et la temporalisation en présence, en elle, des phénomènes de langage, qui soit susceptible de *tempérer* l'affectivité, c'est-à-dire de la faire entrer, comme réellement (*reell*) vécue, dans la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit* de la rencontre où s'instituent le moi comme ici absolu et le toi comme autre ici absolu. Cela suppose donc déjà une première métamorphose de l'affectivité : je ne ressens en effet l'affectivité d'autrui que par la « sympathie » de la *Phantasieleiblichkeit*, et c'est là une sorte d'attestation tout indirecte que l'affectivité, y compris celle de l'affection ou de la *Stimmung*, fait partie intégrante de la *phantasia*, en est pour ainsi dire la *Leibhaftigkeit* vivante, quoique, à ce registre, phénoménologiquement indiscernable d'elle. C'est à ce « moment » du moins que l'affection ou la *Stimmung*, dans cette métamorphose, est proprement ressentie comme « m'appartenant » ou « appartenant à autrui » : cela en tant que moi ou autrui la ressentent par un *pathos* « accompagné » d'aperception transcendantale immédiate. C'est donc la *Stiftung* interfacticielle qui met tout d'abord en rapport l'affectivité et le soi, et cela, encore une fois, sans que l'affectivité puisse jamais être figurable en intuition imaginative. Si je puis par exemple ressentir la tristesse (ou la joie) d'autrui, je n'intuitionne, en perception ou en imagination, qu'un visage ou une posture triste (ou joyeuse), c'est-à-dire précisément, non pas la tristesse (ou la joie) en tant que telle (qui relève de la *phantasia perceptive*, nous le verrons), mais un « caractère « (Husserl), un « signe » ou plutôt une significativité de la tristesse (ou de la joie). Ces significativités sont d'ailleurs ce qui permet la *simulation* de la tristesse (ou de la joie), mais là, si du moins nous n'en sommes pas au cas plus complexe du jeu des comédiens au théâtre (sur lequel nous reviendrons), nous sommes le plus généralement déjà au registre architectonique de l'imagination.

La *Stiftung* interfacticielle d'autrui n'est pas, en effet, loin s'en faut, *eo ipso* « harmonique », « tempérament » des modulations de l'affectivité : celle-ci étant du registre de l'*apeiron*, du plus ou du moins, peut être *en excès*, que ce soit chez moi ou chez autrui. Alors, nous le savons, si l'excès est trop violent, il vire au traumatisme en se dérobant dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, entraînant avec lui, selon

les rebrassages du processus primaire, un découpage de l'affectivité en affects et du sens de langage en significativités inconscientes, non positionnelles, c'est-à-dire imaginatives, donc la *Spaltung* du *Phantasieleib* et du *Phantomleib*, de la *Leibhaftigkeit* vivante mais indiscernable de la *Leiblichkeit* (et de la *Phantasieleiblichkeit*), et de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Et en cela, nous le savons, nous assistons *soit* à une « déconnection » de l'affect, lui-même réellement ressenti, par rapport au sens global, exclusivement symbolique, des significativités imaginaires intuitionnées qui « habillent » fantomatiquement l'objet perçu ou figuré intuitivement en imagination – ce n'est donc pas que l'affect cesse d'être lié à la significativité, au contraire il s'y fixe, mais c'est que la signification ou le sens global de ce lien paraît énigmatique et échapper à la compréhension (à la temporalisation en langage) –; *soit* à un « emportement » de l'affect lui-même, dérobé à la conscience, et ce, doublement, à la fois dans la *Leibhaftigkeit* en sécession (avec pour effet, une somatisation du *Leibkörper*, c'est-à-dire des symptômes perçus comme corporels) où il s'enfouit pour une part comme trauma non vécu, et dans l'inaccomplissement propre à l'« élément » imaginaire – celui du *Bildobjekt* ou de l'« apparence perceptive » – en lequel s'est, dans ce régime de *Stiftung* du *Phantomleib*, transposée entièrement la *phantasia*, ne laissant en principe à l'imagination (touchée par cet affect) que des intentionnalités imaginatives vides de toute intuition imaginative d'objets. Les affects sont donc à la fois « imprimés » dans l'opacité (traumatique) de la *Leibhaftigkeit* en sécession et « volatilisés » dans l'irréalité néanmoins en fonction ou opérante du *Phantomleib*. Par là, l'affectivité « ressentie réellement » ne l'est plus que dans l'indifférenciation des « impressions » traumatiques par rapport à leurs significativités, c'est-à-dire dépourvues de sens ou de significations accessibles, sinon ceux de la souffrance ou de l'angoisse. En ce sens, on peut dire que cette souffrance (cette angoisse) n'est telle que parce qu'elle *n'a pas d'objet*, sans que cela signifie pour autant, nous l'avons vu, qu'elle relève d'une simple transposition architectonique de l'affection ou de la *Stimmung*. Par son « origine » dans la *phantasia*, celle-ci s'est bien plutôt transposée en *Verstimmung*, en couleurs sombres (ou exaltées) d'un « monde » où, à travers la *Leibhaftigkeit* de son *Leib*, le sujet n'a plus qu'à souffrir le vide de son intimité – et ce « monde », dans les cas-limite de psychoses, peut illusionner au point qu'il est pris pour le « vrai », l'élaboration en langage y devenant impossible, sinon par « bouffées délirantes » plus ou moins prolongées où le processus primaire, le fantasme et le *Phantomleib* « atmosphérisé » règnent en maîtres.

L'absence d'objet (en termes heideggeriens : d'étant, et selon ses trois modes d'être) ne suffit donc pas pour dire que là s'éploie la *Grundstimmung* de l'angoisse : cette angoisse, qui se mélange toujours, dans les pathologies, avec la souffrance, peut tout aussi bien être *Verstimmung*, transposition architectonique, au registre de l'élément imaginaire (du *Phantomleib*), de la *Stimmung*, et rien ne permet, dans le « système de coordonnées » heideggerien, de distinguer la *Stimmung* (et à plus forte raison la *Grundstimmung*) de la *Verstimmung*. Prendre l'angoisse comme *Grundstimmung* témoignant de la nihilité de l'existence par rapport à son *Grund* est donc une *erreur architectonique*, bien compréhensible si l'on se rappelle que, chez Heidegger, il n'y a pas la moindre trace de la *phantasia*, et encore

moins de la transposition que Husserl nous a aidé à penser, de la *phantasia* dans l'«élément» imaginaire (du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive»). Celui-ci constitue, nous le comprenons, en quelque sorte une part de la dimension «noétique» de l'imagination, ce par quoi, précisément, les objets posés de l'imagination ne peuvent être que *quasi-posés*, dans une sorte de simulacre de position : non pas que la noèse, en cela, vise proprement (thématiquement) le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive» (il y faut un clignotement phénoménologique repris dans une opération de la conscience), mais qu'elle en soit imprégnée comme par un «élément». Et cela, dans le cas de *Spaltung* entre *Phantasieleib* et *Phantomleib*, peut avoir les effets que nous avons relevés : ou bien figuration fantomatique dans une significativité figurée à même l'intuition d'un objet perçu ou imaginé, avec affect réellement ressenti mais demeurant à lui-même énigmatique dans la mesure où le sens global de la significativité se rapporte à un symbole absent ; ou bien scission de l'affect entre *Leibhaftigkeit* et *Phantomleiblichkeit* avec significativités non figurées, inconscientes et donc échappant aussi à la compréhension, aucun objet imaginatif, et à plus forte raison perceptif, n'y étant figuré en intuition. On comprend aussi par là que, dans le cas normal, où ces deux effets sont pour ainsi dire marginaux et en équilibre, l'image (le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive») ne le soit pas de la *phantasia* elle-même, mais *immédiatement* de *l'objet imaginé en intuition*, et aussi en quoi l'affectivité, en elle-même infigurable en intuition imaginative, ne peut se reporter comme telle en cette dernière que sous la forme de «caractères» d'objet ou de significativités (ce pourquoi l'on parle de «projection»), tout en étant transposée pour elle-même, en tant que telle, dans l'«élément imaginaire». Mais celui-ci risque toujours de s'autonomiser, d'entrer pour lui-même en fonction, tout en demeurant inaccompli, non positionnel, c'est-à-dire potentiellement inconscient. Encore une fois, l'élément imaginaire, nul ou fictif, ne l'est pas seulement, comme l'a pensé Husserl, eu égard à la perception des objets réels (*real*), *mais aussi eu égard aux objets imaginés* – et c'est cela seul qui, à nos yeux, peut encore justifier l'usage, par Husserl, du terme de «quasi-perception». L'imagination peut être aussi «normale» que la perception : c'est le régime classique de l'intentionnalité tel que l'a conçu Husserl où la *Stiftung* de l'intentionnalité va de pair avec celle du présent intentionnel en flux, c'est-à-dire avec celle de la temporalité *continue* du présent vivant en écoulement, *péras*, nous l'avons dit, de l'*apeiron* de l'affectivité. Ce que nous avançons ici revient finalement à dire que, sans la *permanence* de l'environnement, assurée d'abord par la mère, en régime, donc, de *discontinuité* temporelle, par *Stiftung* du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit* en sécession sur les ruines de la *Stiftung* interfacticielle (d'abord avec la mère) et sur la base de l'*excès/défaut* d'affect (par là traumatique), la *Stiftung* de l'imagination est irréductiblement liée à celle du *Phantomleib* et de ses avatars divers (dans le symbole absent qui «habille» les intuitions ou dans l'«atmosphérisation» directe du *Leib* et du *Phantasieleib* tout entiers). Et les choses peuvent aller si loin que l'accès au réel en soit impossible. En un sens, le problème de l'existence humaine sera toujours de retrouver le sens de la significativité des intentionnalités imaginatives et des affects qui leur sont liés : mais cela ne pourra avoir lieu que par le tempérament des affects, par le «réglage» mutuel

de leurs intensités, c'est-à-dire par les phénomènes de langage qui, les fluidifiant dans leurs équilibres mutuels, les ramènent au statut des affections dans la *Leiblichkeit* et la *Phantasieleiblichkeit*. Ce n'est que si ces dernières retrouvent leur cohésion qu'est conjuré le risque de leur *Spaltung* (par l'interruption) en la *Leibhaftigkeit* et la *Phantomleiblichkeit*. C'est bien, comme Platon, déjà, l'avait vu en son temps et à sa manière, l'«élément» imaginaire ou de fictivité de l'image qui constitue, pour l'intégrité humaine, la menace : menace de ne plus sentir qu'aveuglément ou de ne plus rien sentir, sinon la souffrance (ou l'angoisse) de ne plus rien sentir. Il ne nous reste qu'à voir comment, dans la rencontre interfacticielle, la *phantasia* (le *Phantasieleib*) peut «expériencier» l'autre ici absolu (d'abord maternel). Autour de la conception winnicottienne du «transitionnel», nous verrons que c'est quelque chose comme la *phantasia perceptive*. Mais avant d'y venir, et en vue de préciser la situation architectonique où nous nous trouvons, il nous faut étudier de plus près, à partir de la phénoménologie husserlienne du temps interne, la structure de la *Stiftung* de l'intentionnalité en tant qu'elle va de pair, nous l'avons dit plusieurs fois, avec celle du présent intentionnel en flux continu, où l'affectivité est censée trouver le *peras* de son *apeiron*. C'est en effet nécessaire si nous voulons comprendre ce que signifient les significativités imaginatives vides mises en constellation ou en structure au lieu même de la *Spaltung* et dans *le fantasme dont le paradoxe est qu'il ne se constitue pas par l'acte (intentionnel) d'un ego*, fût-il inconscient. Il nous faut donc poursuivre l'analyse phénoménologique de ce qui «se passe» entre la temporalisation en présence (de langage) et la temporalisation en présent intentionnel : c'est dans ce passage que peut se jouer une «perte» qui ouvre au champ des significativités imaginatives vides. Pour tout cela, nous procéderons à quelques incursions dans les *Manuscrits de Bernau* sur le temps, où Husserl a eu le mérite d'affronter les apories dévoilées dans sa phénoménologie du temps interne, et nous allons voir en effet qu'elles sont très profondes.

Appendice :
Structures de la Leiblichkeit dans l'affectivité

La phénoménologie, très convaincante, des affects (ou tout au moins de certains d'entre eux), telle qu'elle est exposée par H. Lipps (et reprise par G. Van Kerkhoven)[7] revient finalement à dire que les gestes, mimiques, etc. du *Leib* ne sont pas l'expression «en image» d'affects qui seraient déjà là (où ça ?) par ailleurs, mais cela même où, venant en quelque sorte à maturité, les affects «se

7. Guy Van Kerckhoven, «Die Befangenheit des Menschen als anthropologischer Leitfaden in Hans Lipps' "Die menschliche Natur"», *Revista de filosofia*, vol. XIV, n° 26, Madrid, 2001.

disent» et par là se stabilisent et se reconnaissent, au terme d'un parcours qui ne les prend pas «tels quels», mais où ils jouent encore comme *Potenz* affective: ce «cela» même, selon H. Lipps est le «milieu» du *Leib* lui-même, qui est comme un *dénominateur commun* des affects, où ceux-ci passent de l'indifférenciation potentielle à la différenciation mutuelle. Analyse extrêmement riche en ce qu'elle montre, à sa façon, et sur les exemples négatifs de l'«embarras» (*Verlegenheit*) et de la «nausée» (*Ekel*)[8], qu'il n'y a pas d'affect sans *Leiblichkeit*, ou tout au moins sans une *Leibhaftigkeit* vivant dans la *Leiblichkeit*, donc qu'il n'y a pas d'affect différencié sans kinesthèse, et plus généralement sans kinesthèse *en phantasia*, non mise en action sur le *Leibkörper* reel. Cela est propre, telle est la nouveauté, à ouvrir la possibilité d'une analyse phénoménologique de ce que l'on a appelé «les mouvements de l'âme».

Mais il y a, là aussi, pour nous, la possibilité d'un départ nouveau pour l'analyse phénoménologique de l'affectivité, et ce, à deux conditions complémentaires. La première consiste à reconnaître, dans le «milieu» du *Leib*, où les affects sont censés venir à «eux-mêmes» (et l'homme à lui-même) et à se différencier mutuellement, la structure du simulacre ontologique. Ce milieu, en effet, ne peut être, phénoménologiquement, homogène, mais toujours déjà et toujours encore *structuré*, transcendantalement, par des schématismes phénoménologiques. La seconde revient à ajouter que, dans la mesure où l'affect ne vient «à maturité», au terme de son parcours dans et à travers le *Leib*, que dans une sorte de «posture» transcendantale du *Leib* et du *Phantasieleib*, qui est au même dénominateur (le *Leib*) que d'autres «postures» affectives, les affects différenciés constituent chaque fois des *sens* phénoménologiques *de langage* (sans aucune médiation linguistique, du moins *a priori*), ce par quoi l'affectivité se temporalise en présence (sans présent assignable) de langage, dans le *Leib* et/ou le *Phantasieleib* comme «milieu» schématique originaire. Cela signifie qu'au lieu de constituer un «milieu» homogène, la *Leibhaftigkeit* vivante (qui n'est pas en sécession) du *Leib*, constitue un milieu «*harmonique*», où les affects sont par là privés de ce qui est susceptible de les mettre en excès ou en défaut, donc dans la mesure même où ils sont repris par des schématisations en langage. Dans ce contexte, l'annonce des puissances affectives encore immatures (et déjà immémoriales) peut fort bien coïncider avec les *Wesen* sauvages de langage, avec des aperceptions déjà découpées mais encore vagues de *phantasia*, avant que la *phantasiai* ne se «fixe» en telle ou telle «posture» gestuelle ou mimique du *Phantasieleib*. À ce registre correspond donc «toute» l'affectivité (intotalisable) comme transpassible à tel ou tel affect temporalisé en présence.

Cela signifie donc que le *Leib* et le *Phantasieleib*, avec leur *Leibhaftigkeit* vivante, sont pour ainsi dire «tendus» sur les abîmes phénoménologiques des schématismes phénoménologiques, qu'au *télos* de l'affect venu à maturité et qui est ressenti dans la *Leibhaftigkeit* ne correspond, dans la *Potenz* affective, aucune *archè*, donc que se rencontrent bien, en s'y enchevêtrant, dans le parcours de

---

8. Repris de A. Konai, *Der Ekel, in Jahrbuch fur Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. Von E. Husserl, Bd. X, Niemeyer, 1929, pp. 515-569.

l'affect vers lui-même, une réflexivité avec ipséité (donc en langage) de l'affect (son parcours lui-même est temporalisation en présence) et une réflexivité sans ipséité (donc plus proprement schématique), c'est-à-dire an-archique et a-téléologique où, comme *Wesen* sauvage de l'affectivité, l'affect est l'un des affects mutuellement transpossibles de ce que l'on pourrait nommer amorce d'affects *pluriels*. Ce n'est en ce sens pas l'affect lui-même qui est immémorial et immature, mais l'affectivité indifférenciée en tant qu'inchoativité des affects mutuellement transpossibles et transpassibles. Et cela pose deux questions phénoménologiques : 1) Comment peut-on analyser plus concrètement ce qui fait la maturation (la temporalisation en présence de langage) de l'affect, dans sa corrélation avec une « posture » transcendantale (« en fonction », *fungierend*) du *Leib* et du *Phantasieleib* (dans des kinesthèses réelles ou en *phantasia*) ? 2) Qu'est-ce qui, dans ce mouvement, vient à séparer la « vie affective » de ce que l'on entend communément par la vie (spirituelle ou tout intellectuelle) du sens ?

À ces deux questions, on ne peut trouver de réponse que par ce que révèlent, en négatif, les cas de psychopathologie. La seconde, en ce qu'elle implique la séparation entre l'affect et la « pensée » qui lui est « associée », implique aussi la *Spaltung* (pas nécessairement fixée en tel ou tel cas de figure pathologique) interne à la *Leibhaftigkeit*, entre celle-ci, vivante dans le complexe *Leiblichkeit/ Phantasieleiblichkeit*, et celle-ci en sécession par rapport à ce qui n'est plus, dès lors, que *Phantomleiblichkeit*, comme si la seconde *Leibhaftigkeit* « attirait » la première. Or cela ne peut avoir lieu que par la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*, qui a pour effet de séparer, dans l'acte d'imagination, la *hylè* d'acte intentionnel reprise dans l'appréhension, relevant de la *morphè* intentionnelle, et visant intentionnellement l'objet imaginé, d'avec la *hylè* affective, elle-même non figurative d'objet par la significativité qui la traverse, ou elle-même non figurée à même l'objet imaginé. Et cela même permet d'aborder à la première question puisque, dans le premier cas, l'affect étant passé dans la « vie imaginaire » et n'étant pas accompli, on ne peut pas dire qu'il soit venu à maturité, et puisque, dans le second, même s'il est parvenu à maturité en étant réellement (*reell*) vécu, en impliquant même des « postures » transcendantales déterminées du *Leib* et du *Phantasieleib*, il est certes « signifiant », mais d'un « objet » absent car principiellement non figuré (dans la perversion : signifiant du désir dont l'objet absent est le phallus), c'est-à-dire dissocié de tout sens de langage. Il est caractéristique que dans le premier cas, par exemple dans l'hystérie, la « posture » transcendantale affective du *Leib* et du *Phantasieleib* se fixe, mais en négatif, dans des compulsions kinesthésiques ou des mises hors circuit de kinesthèses (même en *phantasia*) sur le *Leibkörper*, « vécues » comme telles en tant que compulsions, ou que paralysies (paresthésies) *physiques* du *Körper* : c'est ce que signifie la « conversion » somatique de l'hystérie où le complexe *Leib/Phantasieleib* est « court-circuité » et reporté sur le *sôma*, à la mesure même de l'inaccomplissement ou de la non maturation de l'affect. L'hystérique souffre (*pathei*) de ses symptômes mais ne « ressent » rien des affects censés leur correspondre. À l'autre bord bien plus rebelle, dans le second cas, l'affect (sexuel dans la perversion) est certes parvenu à maturité, mais c'est pour prendre le complexe *Leib//Phantasieleib* sous son emprise, pour fixer

unilatéralement la *Leiblhaftigkeit* vivante dans le champ exclusif de la sexualité, donc pour l'appauvrir considérablement, et pour laisser tout ce qui ne s'y réduit pas à la sphère de l'intellectualité. La maturation de l'affect est dans ce cas pour ainsi dire venue *trop tôt*, court-circuitant la temporalisation (en présence) de l'affectivité en langage, et ne laissant de celle-ci que les fragments éclatés de significativités tenues ensemble dans la structure du fantasme – structure bien claire, qui fixe les « postures » du *Leibkörper*, mais dont le sens s'est dérobé dans une significativité imaginative qui se trompe d'objet (figuré).

Cela montre en tout cas ce que peuvent signifier tant la non maturation que la prématuration de l'affect : donc, plus concrètement, que la maturation de l'affect prend du temps ou fait du temps, que le « parcours » de l'affect dans le *Leib* est bien temporalisation en présence, et dans la mesure où elle l'est aussi de la « posture » transcendantale du *Leib*, temporalisation en présence *de langage*, où l'affect surgit à lui-même *avec son sens*, lequel est d'ailleurs ce par quoi, en général, la langue le désigne. L'affect ne trouve son chemin à lui-même que dans sa temporalisation en langage. Mais comment décrire celle-ci *intrinsèquement* ? Question d'autant plus difficile, nous venons de le voir, que s'y mêle toujours, plus ou moins, l'imagination.

La mise hors circuit de l'imagination ne peut s'opérer, quant à l'affect, que si l'on considère l'affect comme *non présent*, mais *en présence*, coextensif, à tout le moins, de la *phantasia* ou des *phantasiai*. Il est vrai que quand on pense à la temporalisation en langage, on pense trop souvent à la langue, et que quand on pense à l'affect, on pense trop souvent à son irruption brusque, alors que ce n'est vrai que pour l'affect en excès sur l'harmonicité de la temporalisation en langage – tout comme celle-ci l'est déjà des gestes, mimiques, « postures » du *Leib* et plus généralement du *Phantasieleib*. La difficulté est sans doute de passer de l'analyse statique proposée par H. Lipps à l'analyse génétique, qui reste à entreprendre. Et de passer corrélativement de la disjonction classique de l'affectivité et de la « pensée » à leur emmêlement inchoatif – auquel, déjà, faisait penser Descartes dans les *Méditations*. Mais qu'est-ce qu'un affect à la fois en protention et en rétention de lui-même, sans que ce « lui-même » ne soit déjà marqué par un présent ? Nous ne pourrons manifestement répondre à cette question, nous venons de l'indiquer, que si nous arrivons, presque au bord de la contradiction, à concevoir concrètement l'affect comme étant du même coup une « pensée », c'est-à-dire ici tout à la fois une promesse et une exigence de lui-même comme sens, et qui doit en passer par la schématisation phénoménologique pour « venir à soi », venir à maturité – pour reprendre les exemples de H. Lipps, tant l'embarras (où l'affect ne se trouve pas lui-même) que le dégoût ou la nausée (où l'affect se fige dans la grimace) peuvent se « coincer » dans la pathologie (par exemple, pour le premier, dans le maniérisme schizophrénique ; pour les seconds, dans la névrose). Cela rend clair que le processus de maturation de l'affect, sa temporalisation en présence, nécessite pour ainsi dire l'« accompagnement » d'une conscience, c'est-à-dire du soi d'une aperception transcendantale immédiate qui vient y habiter (y faire en quelque sorte de la *Leiblichkeit*) en y clignotant *entre* le surgissement et l'évanouissement, en écho inversé au clignotement de l'affect. C'est dire que la

Leiblichkeit, et la *Leibhaftigkeit* qui y palpite, tendue sur les abîmes schématiques, comporte, dans son clignotement phénoménologique, celui d'une aperception transcendantale immédiate, ce qui ne veut pas dire que c'est le soi de cette dernière qui « pense » le phénomène (de langage) de l'affect, et encore mois qui « phantasme » les *phantasiai* en jeu dans la temporalisation. Mais c'est ce soi qui assiste à la naissance de l'affect, non pas qu'il en soit le pur et simple spectateur, mais au sens aussi où il lui « prête assistance », « épouse » les rythmes plus ou moins lents de sa temporalisation, se garde de la non maturation (mais quand celle-ci a lieu, c'est à son insu) et de la prématuration (elle aussi immaîtrisable) – ce qui n'est donc possible, précisément, que si le *soi* de l'aperception transcendantale immédiate est « incarné » en tant que celle-ci l'est, dans son clignotement, du *Leib* et du *Phantasieleib*. Alors, il est vrai qu'il y a autant de « pensée » que d'« affectivité » dans l'affect. Celui-ci est ressenti, encore une fois, *avec son sens*, qui correspond, dans ces cas, à des « postures » ou des « mouvements » internes à la *Leiblichkeit* et à la *Leibhaftigkeit* vivante (non en sécession). Tels sont ce qu'on entend par « mouvements de l'âme », depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus complexes. « Mouvements » transis de schématismes, phénoménologiques et mettant en jeu – « mobilisant » – des *phantasiai*. Mais mouvements arrêtés ou figés si l'affect, d'être en excès, est traumatique. Mouvements donc où, pour reprendre nos termes, l'affect dont parle H. Lipps est en réalité *affection*.

§ 4. Intentions imaginatives (vides et/ou remplies), leur découpage/distribution par le fantasme, et l'institution éventuelle de leur « présent intentionnel »

1) Si on lit de près les textes aujourd'hui publiés de Husserl sur le temps, depuis ceux de 1905 jusqu'à ceux de 1917/18 (*Manuscrits de Bernau*, Hua XXXIII[9]), on s'aperçoit que leur présupposé constant, qui crée toutes les difficultés et apories, est l'accord, supposé *a priori*, du flux d'écoulement rétentionnel et du flux de resurgissement à mesure du présent, autrement dit le présupposé que tout point temporel (*Zeitpunkt*) est à la fois (double-intentionnalité du flux) (*zugleich*) impression du *Jetzt* et rétention du *Jetzt* immédiatement écoulé en même temps que rétention de la rétention précédente, etc. Si cela vaut pour la perception (*Wahrnehmung*) d'un son uniforme qui dure, où chaque moment nouveau du son remplit ce qui s'affaiblit ou se vide en rétention et en rétention de rétention, si une nouvelle impression vient combler de son maintenant le vide ouvert par la fuite rétentionnelle de l'impression immédiatement précédente, rien n'indique que cela soit tenable en général. Or, saisi par la prégnance de la *Stiftung* de l'aperception perceptive, qui passe par au moins une *Urimpression*, Husserl ne semble pas avoir remis en cause ce « modèle », sinon à l'occasion de quelques moments de doute.

Disons aussitôt, en tout cas, que cela ne peut tenir pour les *actes conscients d'imagination*, dont la seule *hylè* impressive est celle de l'acte lui-même, que plus

9. Hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht, 2001.

rien d'impressif, venant du futur en protention, ne peut venir relayer. L'*Akterlebnis* de l'imagination se perd aussitôt dans le flux rétentionnel sans être « réalimenté » lui-même par le flux d'écoulement du présent encore en protention. L'acte est essentiellement fugace, et son vécu est lui-même fugace et instable, tout comme son objet intentionnel (intuitif ou vide d'intuition) : s'il peut être tenu, c'est, comme le montrent les psychopathologies, par la structure du fantasme, c'est-à-dire par la structure de la mise en scène au *Phantomleib*, médiatisée par le processus primaire, et il l'est en tant que chargé par l'«affect» non vécu avec sa significativité propre, relevant de la *Leiblhaftigkeit* en sécession, mais qui peut clignoter phénoménologiquement dans le vécu d'acte de l'imagination, sans donner lieu cependant à une temporalité au sens husserlien. C'est là, si l'on veut, le clignotement de la conscience et de l'inconscient (symbolique). Autrement dit, dans les termes des *Manuscrits de Bernau*, les actes de l'imagination ne constituent pas, chaque fois, des *Ereignisse*, des impressions susceptibles de constituer des objets temporels (*Zeitobjekte*). Mais il y a, pour ainsi dire, des « actes » d'imagination qui sont *mis en place* et *réitérables* comme tels (par la « contrainte à la répétition », *Wierderholungszwang*) dans le fantasme comme structure intersubjective de significativité(s) sans autrui (c'est-à-dire sans *Leiblichkeit*). Tout comme dans le rêve où, précisément, ne s'éprouve pas proprement la durée.

2) Il y a cependant quelque chose que nous apprennent les *Manuscrits de Bernau* : tout présent ne se constitue que sur le *double horizon* de rétentions et de protentions, ce qui conduit à leur double enchevêtrement, d'une part en ce que les rétentions de tel maintenant le sont aussi des protentions sous l'horizon desquelles il paraissait, d'autre part en ce que les protentions le sont d'avance des rétentions en lesquelles tel maintenant paraîtra comme tout juste passé. Nous sommes là tout près de l'entretissage des rétentions et des protentions dans telle ou telle phase de présence de langage sans présent assignable. Car, malgré la « linéarisation » du temps dont Husserl reste tributaire par la prégnance, dans sa pensée, de la *Stiftung* de l'aperception perceptive, on en arrive par là à l'importante conséquence que, tant dans les rétentions de protentions que dans les protentions de rétentions, il y a toujours du « vide », donc aussi dans les rétentions et dans les protentions, et un *autre « vide »* que celui qui, d'une part évide les rétentions (jusqu'aux rétentions « mortes » ou en sommeil), et qui d'autre part laisse quelque chose de vide ou d'indéterminé par rapport à ce qui paraît déjà déterminé (prescrit) par « l'attente » protentionnelle. Ce « vide », c'est précisément *le temps lui-même* que Husserl caractérise comme infini – et c'est une aporie si cet infini est actuel – ; autrement, si cet infini est potentiel, c'est l'intemporalité ou l'«éternité » du temps lui-même. De cela résulte à son tour qu'il ne peut jamais y avoir, par principe, de saturation au présent par l'*Ereignis* ou l'*Urimpression*, que ceux-ci ne sont rien d'autre qu'un « maximum » d'intensité et de différenciation intuitives, sur fond et au travers de ce « vide », et que, à la limite, s'il n'y a pas de tel *Ereignis* ou de telle *Urimpression*, il n'y a *pas de présents*, donc pas de temps au sens husserlien, mais précisément l'enroulement/déroulement intemporel ou « éternel » des protentions et des rétentions sans présent « événementiel ». Tel serait en fait l'*Urprozess*, le processus originaire que Husserl échoue à trouver, mais qui, pour nous, n'est rien

d'autre que la temporalisation *en présence* de langage sans présent assignable. D'une autre nature que la temporalisation en (et par le) présent (maintenant) retenu par Husserl, d'un autre registre architectonique que celle-ci, cette temporalisation en langage permet d'éviter définitivement la régression à l'infini qui sans cesse menace la recherche husserlienne. Le « vide » qui, chez Husserl, habite « par derrière », comme infini, les rétentions et les protentions, ne se rencontrant qu'au « foyer » du présent lui-même tendu sur lui, n'est que *le « vide » laissé par la transposition architectonique* de la temporalisation en présence de langage dans la temporalisation en présent (ou en maintenant).

3) La question qui dès lors reste pour nous en suspens est celle de savoir comment, par quelle transposition architectonique, l'on passe de l'«impression » ou de l'«affect » non vécu car retenu dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, à l'impression ou à l'*Ereignis* vécus au présent. Ici, il faut d'abord être attentif à ce qui fait passer du présent impressionnel à ses rétentions, et des protentions du présent à son remplissement dans l'impression. Si le présent comporte à la fois un horizon protentionnel et un horizon rétentionnel, c'est qu'il est en prise au moins potentiellement sur l'entretissage interne, dans la phase de langage, des protentions et des rétentions. La médiation du phénomène de langage, fût-il seulement en amorce et avorté, est donc nécessaire et inévitable. Mais sa transposition architectonique en temporalisation linéaire signifie à la fois la condensation et la sélection de quelque chose de cet entretissage en le présent intentionnel de l'acte d'imagination, et son « remaniement » complet dans les protentions et rétentions de ce présent intentionnel. Les choses sont ici extrêmement délicates dans la mesure où l'on ne peut confondre, Husserl insiste fortement, et à juste titre, la modification rétentionnelle (protentionnelle) et la modification imaginative : la rétention n'est pas l'image de l'impression originaire et la rétention de rétention l'image de cette image, ce qui engendrerait l'absurdité d'une modification en continuité de la modification d'image (cf. Hua XXXIII, 63). Et cependant, Husserl n'échappe pas à la difficulté quant il lui arrive, fréquemment dans les *Manuscrits de Bernau*, de parler pour la rétention d'un « représentant » (*Repräsentant*) du passé, de l'*Abklang* (rétentionnel) comme d'un « datum hylétique » présent (vécu) où l'*Ereignis* se trouve affaibli par sa distance ou son écart temporels.

On sait que Husserl a fréquemment buté sur l'obstacle du *Repräsentant*, notamment, et ce n'est pas un hasard, à propos de la problématique de la *phantasia*. Alors que, dans celle-ci, il a fini par admettre qu'il n'y a pas de « représentant » présent de la *phantasia* (dans l'image), que le *phantasma*, pour peu qu'on puisse en parler, est non présent, et que, avec l'image, on assiste à une transposition architectonique qui en fait, non pas l'image de la *phantasia*, mais l'image fictive (qui n'existe que si elle n'existe pas) de l'objet imaginé, dans la problématique temporelle, déployée à Bernau, Husserl hésite sur le statut de réellité (*reell*) du passé dans le présent, et ce, dans la mesure où le présent passé en rétention serait l'objet intentionnel de la rétention elle-même présente. Au cœur de la question se trouve donc l'intentionnalité, et le statut noématique du présent passé en rétention. Ou mieux : c'est tout le problème du schéma appréhension (et sens d'appréhension)/ contenu d'appréhension, tout le problème de savoir si la rétention est un acte

intentionnel « classique », que Husserl cherche à résoudre tant bien que mal – selon nous, plutôt par des astuces » de vocabulaire, auxquelles correspond cependant la nécessité, commandée par le « modèle » perceptif, de concevoir l'intentionnalité rétentionnelle elle-même en constante modification rétentionnelle, ce qui engendre une régression à l'infini, et correspond bien à la difficulté, écartée on l'a vu, d'une « mise en image » (*Verbildlichung*) du passé en constante modification. Husserl est en effet enfermé dans cette difficulté dès lors qu'à l'enfoncement continu dans les rétentions doit strictement correspondre, point par point, et chaque fois dans une « simultanéité » problématique, le resurgissement du présent, ou, de façon plus raffinée, le passage, en continu, au remplissement des protentions. Or, nous l'avons vu, ce n'est pas nécessairement ou universellement le cas.

Le fond de la *Sachlage* phénoménologique est donc qu'il est extraordinairement difficile de distinguer la modification rétentionnelle de la modification imaginative. Car si la rétention n'a pas réellement (*reell*) en soi l'impression originaire (Hua XXXIII, 212-213), la rétention, pour être vécue au présent (sans être pour autant un acte intentionnel se modifiant lui-même dans la durée), donc pour être réellement (*reell*) dans la conscience, est elle-même, si l'on veut éviter le problème de l'*Abklang* comme « datum hylétique » (« représentant ») support d'une appréhension, d'une saisie, d'une perception du passé ou tout ce qu'on voudra), un *vécu sans autre hylè impressive que celle de lui-même comme vécu*, le passé étant non présent. Là, c'est donc le passé rétentionnel, en fuite, donc à l'écart, qui est vécu : c'est le vécu de ce passé, le vécu où le passé paraît, et qui n'a pas de datum hylétique présent – sinon par l'abstraction réflexive qui, isolant un maintenant (*Jetzt*) rétentionnel, le « perçoit » comme impliquant intentionnellement son objet (le présent passé), ce maintenant rétentionnel étant le « représentant » du passé, la modification du présent *figée* en « image » du présent passé, avec cela que, tout comme dans le cas de l'imagination, cette image est un *fictum*, mais cette fois un *fictum* créé par l'analyse, c'est-à-dire un *fictum théorique*, dont il ne faut pas s'étonner qu'il « file entre les doigts ». Autrement dit, s'il est posé comme présent, il s'évanouit dans le néant de la fiction théorique, et il n'existe, mais précisément comme modification rétentionnelle, que s'il n'est *pas posé* comme présent par la fiction théorique. Il est aussi absurde de dire que cette modification est un datum hylétique présent que de dire que c'est la seule intentionnalité rétentionnelle dans le maintenant qui pose le présent passé comme son objet. Cette double absurdité condense toute l'énigme de la temporalisation en présent.

Cela, combiné avec le fait qu'il n'y a pas de présent absolu et plein, pas de « commencement » absolu ni de « fin » absolue de la temporalisation en présent, nous conduit à renverser toute la perspective analytique husserlienne, c'est-à-dire à abandonner le « modèle » de la *Stiftung* de l'aperception perceptive, donc de la *Stiftung* de la temporalisation (en présent avec ses protentions et ses rétentions) sur la base de l'*Ereignis* ou de l'*Urimpression* et ce, même si ceux-ci sont déjà complexes, à la fois traversés par le « vide » et tendus sur lui, qui est le « vide » du temps lui-même, « vide hylétique » ou bien, selon une formule impossible, « *hylè* immatérielle », car ce « vide » s'effondre sur lui-même s'il ne s'entretient précisément d'un « ressentir » ou d'un « accueillir l'événement » qui sont dès lors conti-

nus, comme l'a pensé Husserl. Or le « ressentir » ou l'«accueillir» ne peuvent être, ici, que ceux de l'affectivité, dont la source est dans la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Phantasieleiblichkeit* à l'œuvre dans les phénomènes de langage, et par là se comprend que la linéarisation du temps lui-même dans le « vide hylétique» soit du même coup *péras* et par là égalisation à elle-même de l'affectivité, mais sans qu'il n'y ait encore, par là, à proprement parler de présent (maintenant avec ses protentions et ses rétentions). Il faut donc, pour qu'il y ait *Stiftung* de présent, quelque chose de plus, une autre dimension, toujours affective, de l'«événement» ou de l'«impression originaire», et elle ne peut être qu'un *excès* affectif (ou défaut), cependant pas trop violent pour ne pas en être traumatique, constituer la base phénoménologique de la *Stiftung* de la *Spaltung* entre *Leibhaftigkeit* en sécession et *Phantomleiblichkeit*. Autrement dit, il faut en quelque sorte que cet excès (défaut) soit encore «à la mesure» du *péras* de la linéarisation. Dans la perspective que nous ébauchons ainsi, il est donc plus « logique» ou plus cohérent de dire que, *de façon homogène aux caractères de la conscience ou du vécu rétentionnel (et protentionnel), c'est l'acte imagination qui constitue génétiquement la Stiftung première du présent* – de façon homogène c'est-à-dire dans la mesure où il n'a pas non plus, lui-même, d'autre *hylè* impressive que celle de lui-même *comme vécu* C'est ainsi seulement qu'on évite l'aporie, rencontrée par Husserl dès le début (1905), d'une modification temporelle immédiate du maintenant en rétention – donc du passage en continu de deux modes apparemment discontinus –, et qu'on en arrive à dévoiler *l'illusion* que le présent donne de lui-même *d'être « saturé »* par de l'impression, car c'est l'acte lui-même qui fait impression (événement) ou qui fait l'impression (l'événement) ; et c'est par ailleurs lui seul, institué sur la base phénoménologique des phénomènes de langage et plus particulièrement sur les *phantasiai* en jeu en lui avec leurs modulations affectives, qui permet de transmuer ou de transposer architectoniquement tout à la fois telle ou telle modulation affective (pas trop excessive) en affect (de l'acte) et tel ou tel *lambeau* de sens de langage (attaché à telle ou telle modulation) en sens intentionnel, *non pas* des *phantasiai*, mais *de l'objet* dès lors imaginé, avec son présent intentionnel. Par là, il est vrai, quelque chose de l'interfacticité transcendantale, en jeu dans tout phénomène de langage, est perdu : l'affect est d'emblée celui de l'acte effectué par un ego (par ailleurs déjà situé en son ici absolu par l'ici absolu d'autrui), et l'objet imaginé n'est pareillement que pour un ego. Cela, c'est ce qui se produit dans le cas «normal» quand la modulation affective n'est pas excessive au point de se muer en trauma. Dans ce dernier cas, qui est celui de la *Spaltung*, ni les phénomènes de langage, ni, a fortiori, la linéarisation du temps qui est censée égaliser l'affectivité à elle-même, ne peuvent jouer le rôle de *péras*, et cependant l'imagination joue toujours son rôle en s'instituant. Mais c'est sur la base d'une modulation affective qui se transmue en « empreinte» non vécue (trauma), retirée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, et de *phantasiai* (lambeaux de sens) liées au trauma mais non transmuées nécessairement en images, et transmuées de toute façon en significativités imaginatives. Dans ce cas, donc, où la *Spaltung* s'institue, l'acte d'imaginer n'a même plus de *hylè* affective, c'est-à-dire qu'il n'est plus vécu, n'est plus ni « impression originaire» ni «événement», et cela a pour conséquence de

laisser béant *le « vide » du temps* lui-même qui, de la sorte, *s'effondre sur lui-même*, laissant les affects et les significativités dans *l'intemporalité*, à savoir aussi dans l'insaisissabilité. Et si les affects relèvent de la *Leibhaftigkeit* en sécession, les significativités relèvent de la *Phantomleiblichkeit*. Mais les intentionnalités imaginatives qui les portent sont bien, en fait, sans sujet ou sans ego, et la *Stiftung* de l'imagination s'effectue pour ainsi dire à l'aveugle, ne laissant à son acte que la contrainte de répétition, pareillement, à l'aveugle. Sujet et objet de l'acte d'imagination sans *hylè* affective (privé d'elle par la *Spaltung*) sont tous deux illocalisés au *Phantomleib*, c'est-à-dire dans la fictivité sans ipséité. Il s'agit en quelque sorte d'une « irréalisation » globale de l'ego et du visé intentionnel de l'acte dans la fictivité du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive», et c'est en ce sens que nous avons pu dire que cette « irréalisation » a lieu *au* lieu sans lieu du *Phantomleib*.

Le paradoxe de ce type d'intentionnalités imaginatives dépourvues de *hylè* affective, et même, dans certains cas, de *hylè* impressive, est d'être *sans présent intentionnel*. Et c'est ce qui explique que, dans la transposition architectonique coextensive de la *Stiftung* de l'imagination dans le cadre de la *Stiftung* de la *Spaltung*, les significativités imaginatives entrent dans le processus primaire : ce que nous venons d'avancer pour un acte se joue en effet toujours sur plusieurs «actes» qui transposent d'un seul coup des lambeaux pluriels de sens et des modulations plurielles, en excès, de l'affectivité, selon la condensation et le déplacement. Ce qui ne veut pas dire que cette pluralité d'«actes» soit « en même temps » puisque, précisément, ce qui les caractérise est l'intemporalité : il s'agit bien d'une constellation ou d'une structure de significativités imaginatives, constitutive du fantasme en ce qu'il a de plus originaire, et elle-même caractérisée par l'intemporalité d'un « vide » du temps en effondrement sur lui-même. Cette structure est donc de la même manière au *Phantomleib* mais elle peut aussi susciter des affects, dont la significativité effective échappe, mais qui viennent en écho, dans la conscience, des affects profonds recelés dans la *Leibhaftigkeit* en sécession (cas, en général, des perversions où certes la conscience imagine, a donc des vécus d'imagination pourvus de *hylè* affective, mais sans qu'elle puisse s'expliquer que ce soit telle figuration imaginative, et pas telle autre, qui suscite de tels affects : la *hylè* impressive de l'acte d'imaginer une scène ou un objet *se dissocie* de la *hylè* affective).

Si l'on en revient à l'opération « normale » de la *Stiftung* de l'imagination, il reste que, si les présents intentionnels de ses actes sont à la fois pourvus de *hylè* impressive et de *hylè* affective (la *Leibhaftigkeit* «attachée» à la *Phantasieleiblichkeit*), ils sont néanmoins fugaces, aussitôt évanouis en rétentions et en rétentions de rétentions, et nécessitent, en ce sens, le ressurgissement *à mesure* de l'impression, c'est-à-dire la *Stiftung* de l'aperception perceptive pour que se mettent en flux linéaires (temporels au sens husserlien) ces présents (maintenants) eux-mêmes, donc pour que se constituent ce que Husserl nomme des « unités temporelles » (des objets *temporels* immanents). En retour apparaît bien pourquoi le *Zeitpunkt* de tel moment d'écoulement rétentionnel est une fiction : c'est la fiction d'un réel (*reell*) qui précisément n'existe que dans *l'instantané* (*exaiphnès* platonicien) du clignotement phénoménologique du maintenant dans le phénomène du

temps linéarisé, mais pas du tout dans ce qui serait un présent (abstrait) lui-même rétention d'un présent passé et protention d'un présent futur. Il arrive à Husserl d'en parler (cf. Hua XXXIII, 267-268), et même d'y insister quand il s'aperçoit que ce clignotement est aussi celui du Moi originaire, c'est-à-dire de l'aperception transcendantale immédiate (cf. *Ibid*. 286-287): il y parle d'«éternel» et d'«éternité», qu'il ne faut pas confondre avec l'intemporalité du fantasme.

4) S'il n'y a donc pas d'impression (ou d'*Ereignis*) absolument originaire, ou s'il y a toujours, en toute impression, une part d'imagination, celle-là même que l'impression ne sature pas parce qu'elle y prend place, il n'y a pas non plus, nous l'avons dit, le problème engendré par la rupture aussi brusque qu'immédiate entre le non-modifié et le modifié (temporellement), et cela, parce qu'il y a toujours du même coup, dans le présent impressionnel, le présent intentionnel de l'imagination qui est lui-même sans *hylè* réelle (*reell*) (impressive et affective) autre que celle de lui-même comme vécu, donc, en termes husserliens, déjà et encore quelque chose de la modification imaginative, qui est originaire. Autrement dit et pour nous, c'est celle-ci qui constitue, ou plutôt qui *institue* originairement *l'intentionnalité* (y compris celle de l'impression[10]), c'est par elle que l'impression est *vécue* au présent, et c'est cette intentionnalité elle-même qui se modifie temporellement en protentions et rétentions *du présent*, depuis la transposition architectonique de la temporalisation en présence de langage en temporalisation en présents intentionnels d'imagination, c'est-à-dire depuis le découpage de tel ou tel complexe de protentions-rétentions entretissées dans la phase de langage en protentions et rétentions d'abord vides du présent intentionnel de l'imagination ayant condensé ce complexe dans *une* intentionnalité. Par ces médiations, c'est donc bien *la modification imaginative qui institue la temporalité husserlienne et lui donne par là même sa structure «eidétique»*. Et ce n'est pas un hasard, mais le fruit d'une projection, qui fait cercle, de cette *Stiftung*, dans *l'illusion transcendantale phénoménologique* d'une temporalisation *absolue* en présent, si l'horizon des protentions et des rétentions tout d'abord vides du présent intentionnel de l'imagination paraît comme l'infini (pour Husserl, le plus souvent potentiel) du «vide» du temps dans le présent. Il suffira d'ailleurs que rien – ou quasi-rien – de l'«impression» ou de l'«affect» non vécu dans la *Leibhaftigkeit* en sécession ne soit architectoniquement transposé en *Ereignis* ou en impression *vécus* au présent pour que, comme dans la schizophrénie, le temps *apparaisse* précisément comme vide dans l'«horreur nue» d'un «vivre» (s'il en est encore un) privé par ailleurs de tout événement. Cela, pourrait-on dire, à l'inverse de ce que conçoit Husserl comme un temps continûment en remplissement à mesure qu'il s'écoule, dans l'illusion transcendantale corrélative d'une aperception transcendantale immédiate incessamment et continuellement, à mesure, en écoulement, comme si elle devait s'adapter sans cesse à ce qu'elle «reçoit» – il faudrait, dans les *Manuscrits de Bernau*, faire l'inventaire de toutes les formules où il est question du «*begleiten*», de l'«accompagner».

---

10. Cf. entre autres, Hua X, 382, ll. 27-31. Nous y reviendrons à propos de la «*phantasia perceptive*».

5) Tout cela nous reconduit à la nécessité d'analyser la temporalité husserlienne *en son site architectonique propre*. Pour peu qu'elle y soit rigoureusement située, elle ne peut en effet pas se réduire purement et simplement à une illusion transcendantale phénoménologique. C'est ce que nous allons entreprendre sur deux exemples caractéristiques tirés des *Manuscrits de Bernau* sur le temps, où doivent se préciser tout à la fois le rôle de la *Stiftung* de l'imagination et les difficultés liées à la linéarisation du temps et à l'égalisation à elle-même de l'affectivité.

§5. Commentaires critiques de deux *Manuscrits* husserliens *de Bernau* sur le temps

Texte n° 11 (Hua XXXIII, 210-232)

Parmi les faits fondamentaux de la conscience du temps (210-212), il faut retenir selon Husserl: 1) L'existence d'une conscience du présent originaire, dont le contenu est conscient comme maintenant (*Jetzt*); 2) l'écoulement continu de la conscience du présent originaire dans la conscience du passé, laquelle est à son tour, à mesure, présente, mais dans un présent qui n'est plus originaire. La rétention est une conscience-de dans un présent toujours nouveau : c'est l'accord, toujours présupposé par Husserl, entre modification rétentionnelle continue et resurgissement, à mesure, du présent ; 3) c'est dans cet accord que se constitue un objet temporel (qui dure), à ceci près que tout présent rétentionnel (de rétention) est en même temps rempli, à mesure, par un nouveau présent originaire, qui «réalimente» la perception de l'objet temporel ; 4) il peut y avoir divers objets temporels, mais ils sont tous dans le même temps (double écoulement), soit comme simultanés, soit comme successifs. Dans tout cela, qui relève déjà de la temporalité constituée (et attestable), le problème est celui du passage de la non modification du présent originaire à sa modification rétentionnelle – pour nous celui de l'intentionnalité.

Ce problème, le plus intéressant, est envisagé dans la suite (212, sv), comme problème de la conscience constituante du temps. Husserl écrit :

> «Comme la présentation originaire (*Urpräsentation*) a en soi des data nucléaires (*Kerndaten*) "réels" (*reelle*), dans la mesure où elle contient ces data non modifiés, toute rétention originaire a en soi ces data nucléaires, mais pas réellement (*nicht reell*), dans la mesure où elle les contient modifiés.» (212)

Elle les recèle (*birgt*) ou les implique donc d'une façon modifiée mais non réelle, c'est-à-dire non impressive : les data nucléaires ne sont pas présents, et ils s'éloignent de plus en plus dans le passé rétentionnel en écoulement. Cas analogue à celui de l'imagination, où le «*phantasma*» est non présent, et où l'image est fictive, c'est-à-dire n'opère ou ne fonctionne que si elle n'est pas posée – si elle est posée, c'est une nullité ou un néant (*Nichtigkeit*). La modification rétentionnelle n'est cependant pas modification imaginative, ce qui est en rétention n'est pas l'«image» du présent originaire. C'est au contraire une modification *continue*, dont le passage au point-zéro de l'obscurité n'est pas assignable. C'est par là qu'il

y a un flux en écoulement des rétentions, au cours duquel les data nucléaires s'affaiblissent et s'évanouissent (*abklingen*).

Le problème de Husserl est qu'il ne peut saisir cette continuité qu'en la découpant en « moments » présents, qui contiennent chaque fois les data nucléaires comme irréels (*irreell*), mais qui sont *en même temps* conscients originairement dans un « mode de donnée » se changeant constamment. Et il en appelle à l'attestation de l'expérience (213, ll. 19 – 20), pour dire que le présent passé en rétention est toujours vivant, selon son intuitivité, dans le continuum des data nucléaires. Il semble donc que l'on puisse considérer que ce continuum est tout entier une « sensation » (*Empfindung* entre guillemets phénoménologiques) et précisément pas une imagination (*Phantasie*) ou reproduction (*Reproduktion*). Le présent rétentionnellement passé est « encore » dans la perception (213, ll 35-36).

On se trouve cependant, dès lors, devant une difficulté : si toute rétention prise dans son continuum est une « sensation » (même entre guillemets) – et la rétention est effectivement vécue, mais comment ? –, elle fonctionne sur la base d'un « représentant » (*Repräsentant*) dans le maintenant du passé pris intentionnellement en appréhension, tout comme l'image dans la conscience d'image. Autrement dit, l'*aporie* est la suivante : si la rétention, ou plutôt la modification rétentionnelle, est présente à la conscience comme une « sensation » qui « représente » le présent originaire modifié et qui n'est plus présent, qu'est-ce qui distingue cette « sensation » (entre guillemets phénoménologiques) d'une *fiction* de sensation ? Si la modification rétentionnelle du présent originaire est bien « vécue », et ce, non pas comme un passage à la fiction, ne doit-elle pas l'être comme le vécu d'un présent *déjà* passé *dans un non-présent en fuite* ? Donc d'une absence qui se creuse ? Comment penser le vécu présent d'une absence dont le contenu intuitif s'adombre encore continûment, mais *au passé, depuis* le passé en fuite, et sans que pour cela, il y ait représentation (*Repräsentation*), ni même présentification (*Vergegenwärtigugung*), le présent originaire au passé étant précisément, dans sa modification rétentionnelle en écoulement, *irreprésentable* (car il peut bien être « représenté » dans l'imagination, mais c'est alors comme fictif, ou présentifié dans le souvenir ou ressouvenir). Quoi qu'il en soit, la tendance paraît irrésistible d'assimiler l'affaiblissement en clarté de l'intensivité du présent originaire à son enfoncement dans le passé rétentionnel (cf. 214, ll 21-25). Mais cela comporte à nouveau le danger de considérer telle intuition affaiblie du présent originaire comme une « sensation » présente, et donc comme un « représentant » du présent passé. Décidément, Husserl aura eu beaucoup de mal à se passer de ce concept de « représentant », qui crée plus de problèmes qu'il n'en résout. Derrière cette question se trouve celle du schéma appréhension/contenu d'appréhension.

Il y a tout de même (cf. 214 l 25-215 l 26), malgré leurs différences, une forte proximité entre imagination, souvenir, et rétention, au point que, dans le cas de faibles intensités intuitives, ils peuvent se confondre, et que, comme le dit Husserl, il peut y avoir entre eux des fluctuations. Celles-ci sont rendues possibles par la « non réellité » (*reell*) de ce qui s'y présente, quoiqu'il faille maintenir la distinction. Celle-ci cependant, ne pourra l'être que si l'intentionnalité rétentionnelle s'avère structurellement différente de l'intentionnalité de l'imagination et de celle

du souvenir, c'est-à-dire, puisque ces deux dernières le sont d'actes (d'imaginer ou de se souvenir), si la première n'est précisément *pas une intentionnalité d'acte*. Cela va poser à Husserl les pires difficultés.

Il reprend donc la question des rétentions (215, ll 29 sv), mais à rebours de ce qu'il a avancé, pour revenir à la « réellité » de la continuité du contenu sensible, animée par la continuité, *en accord* avec la première, des « appréhensions » (*Auffassung*, avec guillemets phénoménologiques) de la conscience. Il ne s'agit pas cependant d'en revenir tout simplement au schéma appréhension/contenu d'appréhension, donc de considérer qu'un tel type d'intentionnalité, qui est intentionnalité d'acte, soit seul constitutif de la conscience du temps. Mais on en vient au concept difficile dans la rétention de l'*évanouissement* (*Abklang*) du datum originaire, « *qui ne peut fonctionner comme représentant* » (216, ll 32-35) – où il faut distinguer l'évanouissement de la résonance (*Nachklang*) en laquelle continue de « tinter » le présent originaire au sein de la perception de l'objet temporel : les « évanouissements » sont les noyaux hylétiques des rétentions elles-mêmes, c'est-à-dire, encore une fois, les modifications hylétiques du présent originaire. Dira-t-on que les évanouissements sont des composantes réelles (*reell*) de la conscience intime du temps, c'est-à-dire des data intimes de sensation, impressifs à leur manière, constituant la hylè de cette conscience (ce qu'elle « ressent ») ? C'est toute la question, ou l'autre pôle de la question, puisque les rétentions sont bien vécues, et non pas imaginatives. En fait, la thèse de Husserl sera ici, pour ainsi dire, que dans la constitution de l'objet ou de l'unité temporelle, l'appréhension est elle-même fondée (*fundiert*) sur les évanouissements en tant qu'elle est *continuellement* conduite à *s'adapter* à la *continuité* des évanouissements, qui ne cesse d'affecter, à tout moment de maintenant, la *hylè* (impressive) de la conscience. Dans les termes de Husserl (217, ll. 24-35) :

> « L'*Urpräsentation* ne pose pas, fondé, un maintenant, elle est conscience originaire de son contenu. Le contenu n'est rien pour soi, il n'est ce qu'il est que comme contenu, et ici comme contenu d'une *Urpräsentation*. Dans les rétentions est un contenu principiellement du même genre, et ce contenu est aussi ce qu'il est comme contenu d'une *Urpräsentation*, il est aussi maintenant. Mais cette présentation momentanée est fondatrice (*fundierend*) pour un mode de conscience ultérieur, et c'est le nouveau [mode], rétentionnel, celui de la conscience du passé. Dans toute rétention ultérieure est en augmentation la gradualité (médiateté constante) de la rétention, et en tant que fondement (*Fundament*) demeure toujours un contenu présent qui est momentanément "constitué" par une conscience de présent. »

Soulignons simplement que le présupposé de cette thèse est l'écoulement continu du présent, ou plutôt du maintenant : c'est lui qui, en quelque sorte, réalimente sans cesse la continuité des rétentions, alors qu'il est en réalité inattestable comme pur flux – sorte d'équivalent de la durée bergsonienne – en dehors de la continuité rétentionnelle. Cette thèse, qui vaut seulement pour la constitution d'objets temporels immanents qui durent (tels tout son continu), occulte le problème plutôt qu'il ne l'éclaire. Et tout ce qui a été découpé par les éditeurs comme § 4 va dans le sens de ce que nous venons de commenter. Au fond, il s'agit toujours d'un accord entre la continuité de variation de l'appréhension intentionnelle et la conti-

nuité décroissante des évanouissements censés constituer la *hylè* (impressive) de la première. Que se passerait-il si rien d'impressionnel (puisqu'il ne s'agit pas d'un acte, ou s'il s'agit d'un acte, celui-ci varie continûment juste comme il faut) ne venait attester quelque chose comme un présent du vécu rétentionnel, si donc les évanouissement s'enfonçaient rapidement dans une conscience *vide* sans impression (présentation) pour la relayer aussitôt ? Donc si les évanouissements l'étaient d'une impression *fugitive*, d'une aperception de soi par « éclairs » ? On sait par ailleurs que Husserl ne dirait pas que l'écoulement rétentionnel serait arrêté pour autant, mais qu'il se poursuivrait dans le sommeil ou l'obscurité.

Selon tout le zigzag phénoménologique qui constitue ce texte, Husserl revient donc (220, ll 7 sv) sur ce qu'il vient d'avancer quant à la « réellité » des rétentions. Dans le cas où l'on n'insère pas dans la conscience rétentionnelle un présent de sensation comme présent momentané, nous rencontrons, dit Husserl, la difficulté du passage constant des data nucléaires rétentionnels (les évanouissements) dans les data originaires (impressifs), c'est-à-dire la difficulté de savoir pourquoi la conscience (rétentionnellement) modifiée doit encore être contenu d'une conscience non modifiée, celle-là même qui, comme présente, sera à son tour l'objet d'une nouvelle modification. Qu'est-ce qui alors distingue la rétention de la conscience de la rétention ? Ou, dit autrement (quoique, ici, pas par Husserl lui-même) : l'évanouissement, l'*Abklang*, de la rétention, à supposer que la rétention soit déjà conscience-*de* ? Toute la difficulté n'est-elle pas purement analytique, ne vient-elle pas, autrement dit, de l'obstination de Husserl à *découper* le continuum d'écoulement rétentionnel en maintenants quasi-ponctuels, irréductiblement (et irrémédiablement) rapportés (selon le célèbre graphique) aux présents eux-mêmes en écoulement, et dont l'écoulement est irréductiblement (et irrémédiablement) en accord avec le premier ? Ne faudrait-il pas s'interroger sur le *statut phénoménologique* de ces maintenants, qui ne sont jamais des points temporels que par abstraction (quasi-mathématique) ?

Husserl commence par rappeler un principe qui vaut pour tous les vécus : « tout vécu est "perceptible", il est lui-même un présent et est à saisir (*erfassen*) dans son présent » (221, ll. 17-19) Dès lors, qu'est-ce qu'avoir un vécu en original, et le saisir comme maintenant, mais aussi qu'est-ce que la saisie d'un autre *en* lui, en particulier d'un non présent (que ce soit dans l'imagination ou dans la rétention) (cf. 221, ll. 30-36) ? Husserl poursuit en expliquant que c'est bien *par la réflexion* divisant le vécu en points temporels que se distinguent les modes de donnée originaires (au présent) et les modes de donnée rétentionnels, et que c'est par là que nous en arrivons à concevoir un procès originaire (*Urprozess*) constituant les objets immanents comme unités. C'est donc quand nous nous tournons vers (*Zuwenden*) un immanent et quand nous en revenons à son *Urprozess* constitutif que nous saisissons « que le saisir réfléchissant de cette tournure *n'a pas appartenu* lui-même au procès », et que « la nouvelle saisie s'accomplit dans un saisir rétrospectif qui traverse la rétention, mais comme quelque chose *qui ne relève pas* lui-même de la teneur en rétention, tout comme quand nous réfléchissons dans une imagination (*Phantasie*) » (222, ll. 14-20, nous soulignons). Autrement dit, le saisir rétrospectif est un acte intentionnel, lui-même présent, qui ne semble pour nous possible que par une *interruption* du flux (de l'*Urprozess*), et qui pourrait fort bien

n'avoir d'autre *hylè* impressive que celle de lui-même, en tant que le présent juste passé en rétention n'est précisément pas (plus) présent donc « *reell* » – cela, *tout comme* dans la transposition de la *phantasia* en imagination. Mais la difficulté resurgit quand Husserl écrit que « les phases non originales (des vécus) seraient elles-mêmes des moments originaux de vécu, sauf qu'ils ne seraient pas originairement donateurs eu égard à un autre [moment de vécu] conscient en eux. Conscient ne doit pas signifier saisi, remarqué avec attention, remarqué (saisi) marginalement. » (223, ll. 2-5) C'est-à-dire : les phases en rétention qui ne sont pas originales en tant qu'elles ne donnent pas originairement, en original (au présent), leur objet passé, sont néanmoins des moments de vécu originaux, qui *se* donnent en original (au présent), mais ne donnent pas originairement leur objet qui y est conscient sans être pour autant saisi ou remarqué. Car pour être saisi ou remarqué, cet « objet » (le passé) doit encore être posé, comme c'est le cas dans le souvenir. La rétention est donc *non positionnelle* dans l'*Urprozess*, tout en se donnant au présent. Dès lors, nous retrouvons encore une fois la difficulté centrale : qu'est-ce qui distingue cette conscience originaire du passé et, non pas tant l'imagination du passé qui est encore « quasi-positionnelle » que, dans nos termes, la *phantasia* du passé, ou plus proprement le vécu rétentionnel et, pour autant qu'on puisse en parler autrement que par abstraction, le *phantasma*, dont Husserl avait admis dix ans plus tôt qu'il n'est pas « présent »[11] ? N'y a-t-il pas une difficulté analogue à celle du « statut temporel » du *phantasma* dans le fait de concevoir le vécu rétentionnel comme lui-même présent (maintenant) ? Ne faudrait-il pas pour le moins admettre que, tout comme la *phantasia* en tant que telle, *le vécu rétentionnel originaire n'est pas positionnel* (de son « objet ») et qu'il y faut un acte propre (le souvenir) pour poser le passé ? Cela expliquerait le passage à la positionnalité du passé dans la réflexion rétrospective (n'ayant pas nécessairement lieu) qui ferait de la rétention conçue comme vécu originairement présent *à soi* une *fiction* théorique, ou une abstraction analytique – à moins d'admettre, comme nous le faisons, que ce « présent » est l'écho, architectoniquement transposé dans le temps (double écoulement), de l'instantané (*exaiphnès* platonicien) du revirement dans le *clignotement* phénoménologique entre le flux et le non flux, c'est-à-dire dans le clignotement du temps continu comme *illusion transcendantale phénoménologique*, *phénomène*, mais aussi *illusion* dès lors que ce phénomène est pris comme « universel » et « absolu », constitutif, *fungierend* et *fundierend* de toute temporalisation.

Husserl, peut-on dire, est ici « coincé » dans une inextricable difficulté : en vertu du principe énoncé, tout vécu, y compris le vécu rétentionnel, est présent et saisissable comme tel. Mais d'autre part, s'il n'est pas un vécu d'acte (de saisie), comment peut-il l'être ? Il ne peut l'être que comme vécu *conscient*, accompagné donc d'une aperception transcendantale immédiate, mais surtout conscient *de* quelque chose. Il n'y aurait pas de phase du procès sans conscience de cette phase, sans intentionnalité qui la vise. Or, si celle-ci est conçue comme constitutive de la phase, nous entrons dans une régression à l'infini où la phase en question se dissout, car elle ne pourra jamais y avoir lieu (cf. 223, ll. 30-32). Même si le présent

---

11. Cf. Hua XXIII.

intentionnel de la rétention l'est d'un non présent, encore faut-il que ce présent intentionnel ne dépende pas d'un autre pour sa constitution (cas classique de la régression à l'infini chez Husserl, déjà rencontré à propos de l'imagination). Il faut donc que la *modification* rétentionnelle soit *originaire*, et il faut qu'elle ne résulte pas elle-même d'une saisie intentionnelle, mais précisément d'une *Stiftung* qui ne relève pas de l'intentionnalité, en tant qu'elle *l'institue* elle-même. C'est selon nous le sens du développement husserlien de la page 224 (ll. 1-25) où est envisagée la potentialité de la réflexion *rétrospective* qui peut en effet s'étager à l'infini, sans qu'elle soit pour autant présupposée. C'est cette saisie rétrospective qui présente (*gegenwärtigen*) la conscience rétentionnelle en laquelle le passé lui-même n'est pas présent. Mais cela engendre à nouveau la difficulté que, dans cette réflexion, l'avoir-été-présent en rétention pourrait être réfléchi et saisi en illusion, à savoir, même là où il n'était pas sans cette réflexion : toujours le problème de la conscience intime *du* temps, et celui, corrélatif, de l'aperception transcendantale immédiate qui doit l'accompagner, la difficulté venant sans doute *aussi* de ce que Husserl tend à concevoir cette dernière comme le temps constituant lui-même en son unité – ce qui ne peut se soutenir puisque si le « procès originaire » du temps constituant linéarisé assure bien la *continuité* de la *hylè* propre au vivre de la conscience, et plus particulièrement, la continuité de sa *hylè* affective corrélative de l'égalisation à elle-même (par le *péras* qu'elle constitue) de l'affectivité, l'aperception transcendantale immédiate, qui, certes, « l'accompagne », ne se confond pas avec elle en tant qu'elle est un *pouvoir* de *réflexivité* d'autre « origine » architectonique, en réalité, le plus originairement, la réflexivité (pas la réflexion) interne aux schématismes phénoménologiques de phénoménalisation[12].

Quoi qu'il en soit, il faudrait admettre à la fois une « modification attentionnelle » – celle qui ferait, selon nous, passer de la non positionnalité à la positionnalité des rétentions –, et le fait que le procès originaire consisterait en *vécus intentionnels en un tout autre sens* – avec la même « modification attentionnelle », mais en sens inverse. Or, peut-il y avoir « conscience de » sans intentionnalité au sens classique ? Si c'est le cas, d'où pouvons-nous savoir qu'il y a un procès originaire (25, ll. 34-35) ? Question qui ne se pose, selon nous, que parce que Husserl s'obnubile sur une temporalisation originaire en présent, parce qu'il n'a pas entrevu la possibilité d'une temporalisation plus originaire en *présence* sans présent assignable, dans une phase de présence où, en effet (cela Husserl l'a pressenti dans les textes n° 1 et n° 2, mais aussi dans la Beilage IV des *Manuscrits de Bernau*), les protentions et les rétentions s'entretissent, mais *rythmiquement* (selon un schématisme de langage), donc en y étant des protentions et rétentions *internes* à la présence se faisant du sens de langage, et y étant en partie (car elles peuvent aussi être « vides ») des *aperceptions de phantasia* ; autrement dit, la question ne se pose que parce que Husserl n'a pas été jusqu'à penser que le présent est tout d'abord présent *intentionnel* d'une imagination qui s'institue, par transposition architectonique de la *phantasia*, en condensant, dans un présent à la fois ouvert sur *ses* protentions et *ses* rétentions, des aperceptions multiples de *phantasia* en une

12. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.*, Ière section.

« image », non plus de celles-ci elles-mêmes, mais de l'objet (présent) visé ; il en aurait résulté que l'imagination (ou l'intentionnalité imaginative), si elle peut se « remplir » d'impressions ne le peut précisément que parce que sa *Stiftung*, qui est celle du présent intentionnel, ouvre ou crée un « vide » – celui que nous avons nommé « vide » du temps lui-même – par rapport à la temporalisation en présence (sans présent assignable) du langage, et parce que seul ce « vide » peut « se remplir » par des sensations (qui peuvent aussi bien procéder de la *Sinnlichkeit* que de la *Leibhaftigkeit*) lui demeurant « extérieures », et dès lors se trouvant en posture de « réalimenter » de ce « remplissement » (jamais saturant) le présent intentionnel à mesure qu'il ouvre aux protentions et fuit en rétentions. C'est par ce mouvement en réalité complexe que l'imagination se transpose à son tour en *perception d'un objet ipso facto temporel – la visée intentionnelle traversant le tout de ces impressions comme visée par là instituée d'un sens intentionnel d'objet*, et les impressions se transposant du même coup en *Abschattungen*, adombrations de l'objet selon son sens intentionnel (en « contenus d'appréhension »). Toutes les difficultés de Husserl viennent donc de ce qu'il confond présent et présence (et l'équivoque du terme allemand *Gegenwart*, qui peut signifier les deux, n'est pas faite pour arranger les choses). Certes, la présence peut s'évanouir tout entière dans le passé, mais elle n'est jamais un *Zeitpunkt*, fût-il différentiel, pour lequel il faudrait *eo ipso* imaginer, comme le fait Husserl, un double écoulement a priori accordé des points temporels de présent et des points temporels en rétention (et en protention).

Autrement dit, la vraie résolution des apories se trouve dans le fait que les *rétentions* sont *vécues en présence* sans présent assignable (sinon par abstraction), au sein d'une sorte de phénomène de langage *aplati* dans l'*unidimensionnabilité* d'un temps uniforme, architectoniquement transposé par rapport à la pluridimensionnabilité ou à la multistratification du phénomène se temporalisant en présence du langage, et ce, par la « prise au bond », dans l'*Aufmerksamkeit*, d'un découpage *unique* de sens intentionnel d'objet, ou d'une unique structure de significativités imaginatives découpées (cas du fantasme), en dehors de toute « polysémie » ou « polyphonie » phénoménologique. Ou encore, les rétentions sont dans la présence, dans la durée du son qui dure, mais *jamais proprement au présent*, et ce, dans l'entrecroisement, au sein du sens intentionnel d'objet, des protentions avec elles[13]. Cela explique, en court-circuit des présentes apories husserliennes, que la *hylè*, tant rétentionnelle que protentionnelle – c'est-à-dire les *data* nucléaires dans les vécus originaires, dans le « procès originaire » – n'est elle-même jamais proprement au présent, et que si, par l'acte intentionnel de saisie, qui peut avoir lieu avec son présent intentionnel n'importe quand dans la présence, il y a *interruption* du déroulement/enroulement des vécus originaires, il y aura d'abord essentiellement, pour cet acte, une *hylè* du « vide » (du temps lui-même) créé par le présent intentionnel, c'est-à-dire une *hylè* impressive (présente) qui n'est rien d'autre que celle de l'acte lui-même, et ensuite, éventuellement, la *hylè* impressive de la sensation

13. C'est ce que Husserl lui-même exposera quelques années plut tard dans les *Analysen zur passiven Synthesis*, que nous avons commentées dans notre *Phénoménologie en esquisses*, à propos de la *Stiftung* des aperceptions perceptives.

(*Empfindung*) qui viendra y prendre place pour « remplir » la première ; c'est pourquoi Husserl a raison de dire que l'impression originaire, l'*Ereignis*, est déjà conscience *du* présent : elle l'est précisément sans y être enlisée dans une passivité qui serait « totale », ils sont déjà à distance intentionnelle du présent de l'acte, le présent du vécu d'acte consistant en le « vide » mobile du double report mutuel des protentions et des rétentions *originaires*, et le *Zeitpunkt* du maintenant en une limite mathématique abstraite censée linéariser dans le temps du présent le clignotement phénoménologique entre le flux (successivité) et le non flux (simultanéité). On peut donc encore dire, toujours en suivant Husserl, que le présent du vécu d'acte est aussi à sa manière intentionnel, rapport originaire au passé rétentionnel et au futur protentionnel, à condition de préciser, nous l'avons déjà souligné, que cette « intentionnalité » *n'est pas une intentionnalité d'acte*, qu'elle échappe donc au schéma appréhension/contenu d'appréhension dans le « procès originaire ». Là, elle est pour ainsi dire à elle-même une « *hylè* immatérielle », celle du temps linéarisé comme phénomène et où l'affectivité est égalisée, plus ou moins bien, à elle-même. Et c'est, nous l'avons vu, sur ce « vide » que s'institue l'*intentionnalité imaginative* qui, si elle n'est pas déjà entièrement structurée, dans la *Spaltung*, par des significativités imaginatives vides, n'attend que son « remplissement » par des impressions, indifféremment sensibles et ou affectives. Si l'intentionnalité imaginative peut de la sorte être vide, c'est qu'en elle les rétentions/protentions de langage sont devenues *vides*, transposées qu'elles ont été dans l'unilinéarité du flux du temps en écoulement, ou fixées qu'elles ont été autour du présent propre à la représentation imaginative du fantasme, leur vide étant celui des significativités imaginatives qui peuvent pour ainsi dire, moyennant le processus primaire, « faire flèche de tout bois » pour se figurer imaginativement comme « objet » ou comme « scène ».

Il n'y a plus dès lors de difficulté à concevoir, *dans la présence*, que tant le présent originaire que ses rétentions et ses protentions sont *conscience de*. Car le phénomène de langage l'est déjà, et dans la transposition architectonique qui l'aplatit dans l'unilinéarité du double écoulement, cette « conscience de » se conserve, quoique déformée de façon cohérente, par le fait que toute la masse des *Wesen* de langage, potentiellement rétentions/protentions s'entretissant dans telle ou telle phase de langage, s'étale désormais, mais *à vide*, dans la double infinité (que Husserl semble parfois envisager, paradoxalement, comme « actuelle », ce qui est pour nous l'un des témoins de la transposition) des rétentions et des protentions qui, pour ainsi dire, passe « par derrière » le présent originaire, et constituent l'écart nécessaire à la « conscience *de* ». Projection/rétrojection imaginaire, pourrait-on dire dans nos termes, en tant que c'est le corrélat horizontal nécessaire à l'intention imaginative, si elle veut se fixer *au* et *en* présent. De la temporalisation en présent, il n'y a donc ni commencement ni fin possibles, mais cette temporalisation reste entièrement vide (cas extrême de la souffrance schizophrène) si, précisément, quelque chose des phénomènes de langage, donc de l'interfacticité (de l'intersubjectivité) transcendantale, quelque lambeau concret de langage ne s'est pas transposé en *Ereignis* (en lui-même transi d'imaginaire), en affect ou en « impression originaire » dans le « procès originaire », ouvrant par là à la perception interne du vécu et du ressenti comme « objets temporels ».

Il faut enfin considérer que *si l'intentionnalité s'institue d'abord*, avec son présent intentionnel, comme *imaginative*, cela ne signifie pas que le temps (les protentions et les rétentions) soit entièrement imaginaire – danger que Husserl est sans cesse obligé d'écarter –: il ne le devient que dans l'«intemporalité» du fantasme, et c'est ce que les psychopathologies nous ont fait découvrir. Car le phénomène de langage ne l'est pas, même s'il charrie des aperceptions de *phantasia*, et l'*acte* d'imaginer ne l'est pas, même s'il s'institue sur les aperceptions de *phantasia*. Le temps n'est imaginaire, précisément que s'il reste vide, dans la *Spaltung* où l'affectivité est enfouie dans la *Leiblhaftigkeit* en sécession et où les significativités imaginatives du fantasme sont volatilisées au *Phantomleib*. Cependant, il n'est réellement (*reell*) *fungierend*, «en fonction», que comme non positionnel, et implose dans la fiction nulle (imaginaire) de la simultanéité (sans succession) si, confondu avec le souvenir (qui est un acte de position du passé *fondé* sur lui), il est pris en tant que tel comme positionnel. Il y a donc temporalisation en présent, à distance de l'imaginaire (et de l'image), dès lors que de l'«événement» (*Ereignis*) est «mis en épingle», est *institué* comme moment (présent) concret *de la présence*: alors cette temporalisation qui n'est en général que celle de l'aperception de *phantasia* avec sa modulation affective, l'est bien de ce présent avec ses rétentions et ses protentions. Mais celles-ci ne sont pas comme noyaux les «représentants» ou les «images» (présents) du présent passé et futur, elles ne sont que la *partie de durée, en présence*, de l'objet temporel qui *dure* désormais *en présence*, quoique de façon unilinéaire et monotone, entièrement muet (sans phénomène de langage), sinon par le sens intentionnel qui en fait l'unité. Au fond, l'erreur de Husserl, son *prôton pseudos*, aura été d'analyser le «flux» temporel sur le modèle mathématique du calcul infinitésimal. Tic de mathématicien pourrait-on dire, en vertu de quoi nous n'analyserons pas tous ses schémas et diagrammes, qui trahissent littéralement les faiblesses de sa conception.

Texte n° 12 (Hua XXXIII, 243-257)

Husserl y part de la notion d'«évanouissement» (*Abklang*) qui constitue, pour lui, un «datum impressionnel secondaire», repérable en rétention jaillissante (*urquellend*) (cf. 243, ll. 14-16), et il rappelle son «dogme»: le flux des modifications (d'évanouissements) est un avec le flux de ce qui surgit nouvellement. Tel serait, selon lui, le procès originaire. Le matériau de la réflexion transcendantale serait dès lors constitué par des data originairement impressionnels en modification continue dans les évanouissements. Mais il y aurait aussi, dans le procès originaire, les appréhensions du datum originaire comme pur présent de l'*Ereignis* et les appréhensions «dont les représentants sont les évanouissements par lesquels les passés se figurent (*darstellen*)» (244, ll. 4-5); et il y aurait enfin la conscience intentionnelle d'unité qui traverse le procès originaire, et où ces deux appréhensions fusionnent. Ce procès, constituant le temps phénoménologique «objectif», c'est-à-dire attestable, aurait lieu, que l'on y prête attention ou pas. Le problème est dès lors le suivant, dans les termes de Husserl:

> « Devons-nous admettre que les data de sensation originaire (les data hylétiques originaires) qui surgissent dans le procès originaire sont continuellement appréhendés comme présences originaires (*Urgegenwärtgkeiten*) (originairement impressionnelles) et que pareillement [...] tout évanouissement selon son degré est accompagné par une appréhension qui modifie, par quoi il est conscient comme adombration temporelle de ce degré, c'est-à-dire comme évanouissement d'une certain « ton » originaire (*Urklang*)? Nous aurions alors non pas seulement les data originaires en question constituants d'événements (et qui relèvent du plein du temps) et leurs évanouissements dans le procès originaire avant toute réflexion, mais aussi, comme moments ultérieurs de la vie de conscience la plus intime, les moments noétiques qui confèrent appréhension aux data, leur donnent le sens de temporalité. Mais ces nouveaux moments ne devraient-ils pas à leur tour être des data, matière d'appréhension pour d'autres appréhensions [...] par lesquelles ils obtiennent signification temporelle ? Si cela était, nous en viendrions nécessairement à une régression à l'infini. » (244, l. 26-245, l.3)

On ne saurait mieux exposer *l'aporie fondamentale de la doctrine*. Elle tient, selon nous, dans l'accompagnement constant de la *hylè* toujours présente (comme datum originaire ou comme évanouissement) par une appréhension. Comme s'il fallait toujours de l'appréhension, et même de l'appréhension qui se modifie continuellement elle-même, pour qu'il y ait *conscience de*, et ici, conscience intime du temps.

En conséquence, Husserl va s'efforcer de penser le procès originaire comme « simple procès du surgissement originaire et de l'évanouissement sans aucune appréhension ou représentation » (245, ll. 24-25). Il faut cependant penser qu'alors, au moins potentiellement, « une aperception d'arrière-fond (*Hintergrund-apperzeption*) a lieu qui appréhende les procès d'arrière fond de façon temporelle objective (*zeitgegenständlich*) » (*ibid.*, ll. 29-31), et cela, dans une « sensibilité secondaire ». Autrement dit :

> « C'est une possibilité originaire et génétiquement un commencement originaire qu'aucune conscience du temps véritable ne soit encore constituée, ou qu'il n'y ait encore pour le Moi aucun événement dans le temps. Ce serait une conscience originairement en sommeil qui n'était encore jamais en train de s'éveiller, ou un Moi originairement en sommeil qui ne s'est encore jamais éveillé. » (246, ll. 2-7)

Ou plus précisément, il y aurait toujours dans le Moi une part de sommeil en laquelle se déroulerait le procès originaire sans constitution du temps. Le procès originaire, de son côté, ne devrait pas nécessairement se temporaliser en événements (présents). Dès lors, le commencement de cette temporalisation ne pourrait avoir lieu que par le surgissement, qui *se détache* (par franchissement d'un seuil d'excitabilité), d'un datum de sensation, dès lors saisi (*erfasst*) et appréhendé, et mettant en branle, en l'éveillant, la conscience du temps. On voit que, d'une part, Husserl ne peut échapper à un certain sensualisme, au moins relatif, et ce, dans la mesure où, d'autre part, il ignore complètement, dans le procès originaire, ce qui peut relever de la temporalisation en langage : c'est bien tout « affect » ou « impression » (relevant de la *Leibhaftigkeit*) qui peut directement « faire farine au moulin », avec cela, en plus, que dans ce passage au vécu présent, qui est bien d'une certaine manière un éveil, c'est le procès originaire qui *se répète* comme pour s'attester à l'observation phénoménologique (cf. 246, l.25-247, l.20), au sein de l'accord entre d'une part le flux d'écoulement du nouveau et de sa saisie et d'autre

part le flux d'écoulement rétentionnel et de la modification rétentionnelle de sa saisie. Dès lors, écrit Husserl :

> «Nous aurions comme loi originaire qu'une tournure qui saisit, tournée vers le neuf qui surgit constamment dans le procès originaire, est une conscience de présent originaire qui pose une réalité effective originaire, que cette conscience subit nécessairement une modification du s'évanouir, et que cette modification a le caractère d'une conscience qui modifie, et qui, dans, la suite continuelle, a nécessairement du même sur le mode du passé. [...] En cela, les data de sensation s'évanouissent et sont dans cette mesure autres que précédemment. Mais avec le s'évanouir constant de ces data se modifie aussi la conscience qui saisit, et ce nécessairement de telle sorte que le même demeure conscient et, par là, que les évanouissements ont le caractère de représentants modaux d'une appréhension modifiée (*geändert*). *Ce ne sont pas eux qui sont saisis, mais à travers eux le datum originaire passé.*» (247, l.21-248, l.1, nous soulignons)

Nous avons donc là, à nouveau, la constante *adaptation* de la saisie intentionnelle en écoulement rétentionnel à l'« évanouissement ». Mais ce qui est neuf est dans la phrase que nous avons soulignée, et qui constitue une véritable avancée de la pensée de Husserl : à y regarder de près, les évanouissements ne sont pas « présents » dans la saisie intentionnelle modifiée ; s'ils sont des « représentants », ils sont eux-mêmes non posés, modifiés, c'est-à-dire, en toute rigueur, *non présents*. C'est pourquoi ce ne sont pas eux qui sont saisis comme tels, mais *à travers eux*, le datum originaire passé. Cela signifie, tout comme dans le cas de l'image, qui est fictive (elle n'existe que si elle n'existe pas), que les évanouissements ont une nature essentiellement *non-positionnelle*, que ce n'est que dans la mesure où ils ne sont *pas posés* que l'intentionnalité temporalisante, en constante modification, peut poser le datum originaire comme passé, c'est-à-dire lui-même *non présent*. Et c'est dans la mesure où cet accord de l'intentionnalité positionnelle et de la modification (par évanouissement) rétentionnelle se produit *de lui-même* que l'on peut, comme Husserl, parler de conscience du temps. Il n'est pas besoin d'arrêt du flux pour autant (dès lors tout au moins qu'il s'est lui-même mis en flux depuis un « événement »), puisque cela se fait *en continu*, dans la continuité unilinéaire de la présence. De la sorte, l'«intentionnalité» rétentionnelle de l'*Abklang n'a pas d'autre hylè impressive (vécue) qu'elle-même*, car ce qu'elle vise, le présent passé, présent de l'impression qui était déjà lui-même « intentionnel » (mais avec l'impression comme *hylè* réelle), n'est déjà plus strictement réellement (*reell*) en elle-même, ou ne l'est, pour ainsi dire, qu'en tant que passé, en tant que *non présent*, ou encore, en tant que présent *déjà* en fuite dans le passé, et *ne vivant* (au présent intentionnel) *que de cette fuite elle-même* (extrêmement rapide si aucune nouvelle impression ou aucun événement originaire ne vient nourrir à mesure le processus d'enfouissement dans le passé, comme c'est le cas dans l'imagination). De cette fuite, on ne peut pas dire qu'elle soit présente (au présent) sans la figer (comme le fait souvent Husserl dans ses analyses et ses diagrammes) : elle est en mouvement, c'est-à-dire *en présence* sans présent assignable, et en présence dans une « intentionnalité » elle-même *en présence*, dont l'arrêt sur un présent la fige sur la fiction d'un « représentant » présent du passé. Pour nous, c'est *cette présence unilinéaire, trace architectoniquement transposée du phénomène de langage* par la *Stiftung* de

l'intentionnalité, *qui constitue ce que Husserl nomme le « procès originaire »* – mais nous savons qu'en réalité il n'est pas lui-même originaire : il ne l'est que comme « champ de présence » coextensif de la *Stiftung* de l'intentionnalité. En ce sens, Husserl a raison de dire que la tournure ou la disposition (*Zuwendung*) à l'origine de la constitution du temps est « spontanée » (cf. 248, ll.21-27), et que la constitution de l'«événement » temporel n'intervient qu'après coup (*nachträglich*) dans le procès originaire, comme sa reproduction (cf. 248, ll. 30-249, l. 5). Dans nos termes, il y a un décalage ou un porte-à-faux infinitésimal entre le présent originaire (hylétique) de l'impression et l'«intentionnalité » rétentionnelle, et c'est cet écart ou porte-à-faux (originairement spatialisant) qui *fait* qu'il y a temporalité originaire (c'est ce que nous appelions le « vide » du temps lui-même).

Husserl revient encore, un peu plus loin (cf. 249, ll. 19 sv), sur la question des évanouissements comme « représentants », pour dire que cette désignation n'est pas tenable en toute rigueur (l'«évanouissement » est à distinguer rigoureusement de la « résonance » elle-même effectivement présente), mais que toute description reste ici en panne (cf. 250, ll. 32-33), et que, tout compte fait, cette manière de parler est commode. Signe que Husserl est ici, à cette époque, aux limites de ses possibilités : il appréhende sans doute le danger de concevoir l'«intentionnalité » rétentionnelle comme une intentionnalité imaginative, et nous avons vu ce qu'il faut en penser.

Il reprend donc en écrivant (251, ll. 4-7) :

« La vie originaire du Moi serait dès lors son flux originaire de vie, qui n'est pas un flux d'aperceptions, de perceptions, de vécus qui devraient déjà avoir le caractère de la conscience-de. »

C'est donc le flux originaire et *continu* de l'affectivité égalisée à elle-même. À son tour :

« Le flux de vie du Moi n'est pas un objet d'arrière-fond d'un acte qui [le] présente (*gegenwärtigen*), qui [lui] donne conscience en chair et en os (*in Leibhaftigkeit*). Il est étant en même temps et en succession, procès qui est, flux originairement temporel qui est avec coexistence et succession originairement temporelles. Il est cela, mais il n'est conscient en tant que cela que pour une objectivation que le Moi accomplit dans des actes qui "saisissent" et par là aperçoivent. Cette aperception, l'aperception originaire du temps, est l'aperception la plus originaire de toutes. » (251, ll. 18-26)

C'est-à-dire, pour Husserl, l'aperception qui est à la base de toutes les autres aperceptions, et donc aussi, des perceptions (*Wahrnehmungen*). Et c'est là une thèse bien connue qui n'est évidemment pas la nôtre. Quoi qu'il en soit, la question rebondit : « Comment puis-je savoir qu'un procès de vie originaire passe sans appréhensions qui l'accompagnent ? » (253, ll. 22-23). Ou bien : « Comment puis-je savoir que tous les événements de la vie ne sont pas déjà appréhendés et que je ne [les] vois, en toute direction d'attention, qu'à travers des appréhensions déjà présentes, au lieu de produire (*erzeugen*) nouvellement ces appréhensions ? » (253, ll. 29-32). À notre sens, il n'y aurait qu'une voie possible pour répondre à cette double question : la prise en compte de l'*aperception transcendantale immédiate* de la conscience, qui ne peut être la même (structurellement) dans l'un et l'autre cas, sans objectivation ou avec objectivation (immanente).

Husserl reprend la question – c'est significatif – depuis les *Abklänge*. Et ce, à partir de la thèse suivante (254, ll. 10-13) :

> « Les évanouissements (ou adombrations d'événement) [...] sont eux-mêmes des objets temporels, le continuum des adombrations temporelles est lui-même temporel, un événement dans le temps phénoménologique. »

Cela, bien entendu, réintroduit l'adaptation continue, sans faille, de l'appréhension à son contenu, donc de l'appréhension rétentionnelle et de son évanouissement correspondent comme étant déjà « représentant » du passé. Mais si cette conscience est elle-même temporelle, on retrouve la régression à l'infini. Et dire que l'appréhension a lieu dans un « rayon d'attention » ne fait que reculer la difficulté d'un cran, à savoir sur l'attention. Il faut donc se résoudre à admettre que la vie originaire du Moi est faite de data originaires et d'évanouissements de data originaires, et cela, *avant toute appréhension*, tout en étant toujours potentiellement saisissables. C'est alors, et alors seulement, que la perception (interne) fait des évanouissements des « représentants » (non positionnels, nous l'avons vu) du passé, puisque la perception se rapporte au présent passé, au présent qui n'est plus présent, dont la seule hylè est un *mouvement d'évidement ou de fuite, sans présent* dans le présent intentionnel de la perception, mais *en présence comme écoulement*. Comme l'écrit Husserl :

> « La position de ceci (*Dies-Setzung*) est une appréhension perceptive en tant qu'elle-même présente, et en celle-ci [un] être-dirigé sur le datum sans "représentation" médiatisante. » (255, ll. 28-30)

Il y a donc une différence entre cette conscience *immédiate* du passé et la conscience qui thématise l'*Abklang* lui-même, par un arrêt (disons-nous) de l'écoulement : cet arrêt qui, pour nous, ne peut être phénoménologiquement justifié que par l'instantané du revirement dans le clignotement phénoménologique, conduit, pour nous, à une abstraction intentionnelle de la continuité de la présence dans l'écoulement, donc à la *fiction* de l'*Abklang* comme « représentant » (présent), comme si celui-ci constituait un nouveau présent, et ainsi de suite à l'infini (cf. 256, ll. 1-16). Donc sans que cela ne présuppose que ce « nouveau présent » soit déjà constitué. Mais il en résulte bien, selon nous, que les diagrammes husserliens de la conscience du temps sont des *fictions théoriques*.

Quoi qu'il en soit, il en ressort, pour Husserl, deux étapes de l'objectivation du temps :

> « Dans une première objectivation, nous objectivons un procès de data originaires par le moyen du procès qui l'accompagne de leurs évanouissements et des visées (*Zuwendungen*) et saisies qui les accompagnent de leurs évanouissements. Dans une seconde objectivation, nous regardons ces continua d'adombration, exerçons la perception, c'est-à-dire les saisies possibles pour eux en tant que positions de présent etc. » (256, ll. 30-36)

La première objectivation est donc celle du flux (du procès originaire) *lui-même* comme *saisie en mouvement* de *l'écoulement en mouvement* des adombrations : saisie à la fois, faut-il le rappeler, en protentions et en rétentions, *sans présent assignable*, où c'est la phase de langage, *aplatie* par la transposition archi-

tectonique, d'abord par la *Stiftung* du présent intentionnel *de l'imagination*, qui se rapporte à elle-même en tant que ce que Husserl nomme le procès originaire – celui-ci n'étant, nous l'avons vu, que la *continuité* de l'affectivité plus ou moins bien égalisée à elle-même. Tout cela a lieu en effet, en toute rigueur, dans la *non positionnalité* des adombrations et la quasi-positionnalité de l'objet intentionnel du présent intentionnel (il ne s'agit pas encore du souvenir ou du ressouvenir qui pose le passé comme ayant été). C'est alors le passage à la positionnalité, toujours possible, qui constitue la perception comme perception d'un présent, celui de l'acte de perception interne qui fait, par abstraction, de l'adombration, un « représentant » fictif du passé *dans* le présent. C'est sans doute cette fictivité que Husserl a obscurément tenté d'éviter, parce que trop proche de la *Verbildlichung* et parce que comportant le risque d'envisager la conscience du temps comme imaginaire, alors même que, à contre-sens, la considération de l'adombration évanouissante comme « représentant » présent devait l'y conduire : aporie qui est aussi à la source des autres apories, et où, littéralement la pensée de Husserl « se coince » toujours à nouveau, par son incapacité à concevoir une présence sans présent assignable. Plus il cherche à s'en sortir, en effet, plus il s'y s'enfonce. On peut donc dire que la considération de l'*Abklang* comme étant originairement au présent est le *prôton pseudos* de toute cette pensée. Au maximum peut-on y penser une « différentielle » de conscience, et il est arrivé à Husserl de la saisir, mais fugitivement[14]. Cette « différentielle » correspondrait aux deux pôles du clignotement de la présence entre la présence qui s'attesterait comme le présent en écoulement rétentionnel de l'objet intentionnel qui *dure* et la non présence qui s'attesterait d'un coup dans les horizons *vides* (protentionnels et rétentionnels) de l'écoulement du « vide » du temps lui-même. Mais en surgissant dans le premier pôle, elle s'y évanouirait comme présent qui se ressource, à mesure de l'écoulement évidant les rétentions (ou remplissant les protentions), pour y ressurgit comme cet évidement (remplissement) lui-même ; et en surgissant dans le second pôle, elle s'y évanouirait dans l'infinité d'un temps figé qui ne pourrait plus s'écouler, en y faisant resurgir la présence, que par rapport à un présent comme limite abstraite censée le condenser, mais précisément insaisissable comme tel. Clignotement du temps comme de son *illusion transcendantale phénoménologique en tant que phénomène* (de phénomènes), et en ce sens, la durée elle-même, fût-ce en son sens bergsonien, y participe. Et clignotement phénoménologique qui est du même coup celui de l'aperception transcendantale immédiate, où le schème phénoménalisant du clignotement est *aplati* en étant mis en flux, flux des surgissements et des évanouissements – en étant mis en ligne droite, la fameuse et fatale droite horizontale des diagrammes husserliens, où réside le faux de l'illusion. Et encore une fois, rien de tout cela ne peut « fonctionner » s'il n'y a pas, dans les modulations affectives en jeu *avec* les *phantasiai*, des modulations susceptibles de pourvoir la *Stiftung* intentionnelle (originairement imaginative) d'une base phénoménologique de *hylè* affective, celle-ci créant, *dans* cette *Stiftung*, le « vide » nécessaire à l'acte de réception de l'impression originaire (indifféremment sensible ou affective) sous

14. Déjà en 1908/1909 : Cf. Hua X, texte n° 50, 333 l.16-334, l.8.

les horizons vides (protentions et rétentions d'abord vides) du « vide » du temps lui-même. Et ce, étant entendu que ce « vide » peut aller si loin qu'il comporte le risque de la *Spaltung*, c'est-à-dire l'intemporalité des significativités imaginatives vides structurées par le fantasme et dépourvues de la *hylè* affective qui devrait leur correspondre, celle-ci étant dérobée dans la *Leiblhaftigkeit* en sécession. Mais tout cela est encore à reprendre sous un autre angle, celui, important, de la positionnalité et de la non positionnalité.

§ 6. Non positionnel et positionnel : De la racine commune des « modifications » husserliennes et de leur structure architectonique

Si nous admettons que le non positionnel, dont le concept est husserlien, est ce qui, comme tel, n'est pas susceptible de donner lieu à une position par la conscience, il faut tout d'abord, dans notre perspective, distinguer plusieurs registres architectoniques du non positionnel.

1) Le registre des *Wesen* sauvages de langage et hors langage, lesquels, pour être non positionnels, ne sont pas immédiatement transposables en *ficta* de l'imagination. Cela veut dire que les sens de langage ne sont pas des sens intentionnels d'objets, mais des sens de monde(s) où les mondes sont des phénomènes de monde. Cela implique à son tour que les phénomènes de monde, en tant que phénomènes comme rien que phénomènes, sont eux-mêmes non positionnels, se phénoménalisent, si l'on veut, *comme* en rêve, sauf qu'il n'y a en eux nulle *doxa* comme il y en a dans les rêves. Leur phénoménalisation n'est pas leur position, il n'y a pas, dans leur phénoménalisation, de « croyance » en leur existence (positive), pas de *doxa* positionnelle, sans que, pour autant, ils relèvent déjà de la *phantasia* ; celle-ci, dans ses apparitions (liées par transpassibilité à ses aperception), ne joue en effet qu'avec les *Wesen* sauvages, les lambeaux apparents de phénoménalité des phénomènes, où les phénomènes-de-monde s'ébauchent en une réflexivité mutuelle, non accomplie en réflexion, et phénoménologique moyennant leurs schématismes. En ce qui concerne, par conséquent, les phénomènes de langage, les sens qui s'y temporalisent le font *sans la médiation d'une position*, c'est-à-dire sans qu'un soi (un Moi) ait à poser, soit eux-mêmes, soit un lambeau d'eux-mêmes. Par l'écart intrinsèque au schématisme de langage, le soi, comme nous l'avons dit, prend son *élan* dans telle ou telle amorce de sens (non préalablement posée par lui) pour éveiller cette amorce de sens à sa temporalisation en présence. En celle-ci, il y a pour ainsi dire un « oubli » du soi en tant que positionnel (ou que posant). Les sens qui s'y font ne sont pas des objets de visées intentionnelles, ils n'« existent » pas hors de la double réflexivité qui les caractérise : réflexivité phénoménologique du sens se faisant et se cherchant par rapport à lui-même, et réflexivité de l'aperception transcendantale de la conscience qui doit s'y loger, mais sans se poser, pour faire « vivre » de sa veille la première réflexivité. Le soi de cette aperception n'est donc *pas non plus un soi qui pose*, mais un *soi qui éveille* pour un temps, le temps de la présence sans présent du sens se faisant, *la réflexivité*

propre au sens, ou le sens dans sa propre *possibilité* – et cela suppose que le *péras* soit déjà mis en jeu comme « harmonicité » du sens par rapport à lui-même, dans les mutuels équilibres des plus et des moins (relevant pour leur part de l'*apeiron*) de l'affectivité. Par cette non positionnalité (évidemment hors logique et hors prédication) des phénomènes de langage ou des temporalisations en présence sans présent assignable, il y a en eux (en elles) toute une part qui reste insaisissable, inappréhendable (au sens husserlien de l'*Auffassung*), et qui répond à l'« entre » de l'interfacticité transcendantale, c'est-à-dire à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasie-leiblichkeit* infigurables en jeu dans la *Stiftung* interfacticielle (entre la *Leibkörperlichkeit* qui est la mienne et celle d'autrui) : c'est aussi bien la « vie » du sens se faisant que la « vie » du *Leib* (et du *Phantasieleib*), « vie » qui, par ailleurs, dans la *Stiftung* intersubjective/interfacticielle, « habite » d'abord cet *autre* ici absolu avant d'« habiter » mon ici absolu. Mais la *phantasia* qui fait l'épreuve de l'autre ici absolu n'est pas d'abord ou originellement positionnelle : la position ne vient que de l'aperception positionnelle du *Leibkörper* d'autrui, en lequel « vit », en l'habitant du dedans, le *Leib* et le *Phantasieleib* d'autrui, selon la transposition architectonique, sur laquelle nous allons revenir, corrélative de la *Stiftung* interfacticielle. Autrement dit, la « reconnaissance » du sens se faisant comme tel n'est pas *co ipso* positionnelle de l'existence d'un autrui : celui-ci peut tout aussi bien être absent en chair et en os, par exemple dans la lecture d'un texte que je n'ai pas fait, et qui, pour sa part, a été écrit pour des autrui *a priori indéterminés*. Transformer les sens en positivités, c'est en faire des énoncés doctrinaux, des *dogmata*. Enfin, c'est à ce registre de non positionnalité des phénomènes de langage qu'il y a, entre eux, transpossibilités et transpassibilités mutuelles. Ajoutons encore que cela n'est pas sans évoquer ce que Husserl défend quant à l'*Urprozess* (le processus originaire) dans les *Manuscrits de Bernau* : il est en lui-même non positionnel mais « fonctionne » (*fungiert*) à travers toute positionnalité temporelle de *Zeitobjekt* (de « tempo-objet »). De la même façon, en-deça de la transposition architectonique qui trans-pose le temps de présence de langage (avec ses concrétudes) en temps d'abord vide des « protentions » et des « rétentions » (avec un maximum fluant d'intensité), on peut dire que les concrétions de langage, c'est-à-dire les protentions et rétentions *internes* à la phase de présence du sens se faisant, sont, en tant que complexes obscurs et nébuleux d'apparitions de *phantasia*, elles-mêmes non positionnelles et ne s'attestent, indirectement, par les « effets » de leurs transpossibilités/transpassibilités (au travers des aperceptions de *phantasia*), que par la mise en jeu (*Ansatz*), qui n'est pas encore position (*Setzung*), des aperceptions de langue et des aperceptions de *phantasia* elles-mêmes.

2) Nous touchons par là au second registre de la non positionnalité. Il est ouvert par l'expression linguistique du phénomène de langage, que nous nommerons phénomène de langage-langue. Ici interviennent les signes, c'est-à-dire, pour nous (cf. *Phénoménologie en esquisses*), essentiellement des habitus kinesthésiques coextensifs de lambeaux de sens sédimentés, ou, plus synthétiquement, ce que nous avons nommé des aperceptions de langue, comme autant d'angles ouverts par et en ces habitus au champ des *phantasiai*. De ces signes, il faut dire qu'ils sont, à leur tour, *non positionnels* : en parlant ou en écrivant (tout comme en écoutant et en

lisant), et si nous nous plaçons hors du champ très particulier de la logique au sens de Husserl, je ne les pose pas successivement l'un après l'autre, mais je les mets tous en jeu (*ansetzen*) comme autant de relais, à la fois en protentions et en rétentions dans la phase de présence, du sens qui s'y fait. Ils ne sont donc pas « représentés », pas même en imagination, et s'ils le sont, ils ne sont plus que des *abstracta* venant du tissu des découpages symboliques de la langue, cette abstraction fût-elle médiatisée, par exemple, par la *Stiftung* symbolique de l'écriture alphabétique. À son tour, si nous prenons le « référent » linguistique comme autre chose qu'un champ d'objets et d'actions, c'est-à-dire comme le champ des *phantasiai* cette fois colonisées par les aperceptions de langue, et par là, architectoniquement transposées, pour une part (a priori indéterminable) d'elles-mêmes, en aperceptions de *phantasia*, celles-ci sont elles aussi originairement non positionnelles sans pour autant être aussitôt assimilables par transposition à des *ficta* coextensifs d'imaginations. C'est d'ailleurs par là seulement qu'elles restent transpassibles (par transpossibilités) aux apparitions de *phantasia* ou aux *aisthémata* au sens platonicien, en tant qu'autre « source », par elle-même insondable, de la *phantasia*, pour peu que celle-ci soit, à nouveau « équilibrée », en son *apeiron*, par les schématismes *de langage* qui constituent en l'occurrence le « point d'équilibre », le *péras*. Nous ne pouvons mieux faire, ici, que de rappeler ce que nous écrivions dans *Phénoménologie en esquisses* (p. 389) : « À strictement parler, la temporalisation en langage, du fait même temporalisation en langue, ne se confond avec la temporalisation en *phantasia* que dans la mesure où, par sa *mimèsis* originaire, elle transpose à son registre dès lors propre de temporalisation des apparitions de *phantasia* transformées en aperceptions de *phantasia*, celles-ci n'étant que le "reste", en elle, d'une temporalisation plus archaïque (scil. des apparitions de *phantasia* comme *Wesen* sauvages) qui l'a initiée à elle-même, qu'elle ne peut "rattraper", et qu'elle n'a d'autre ressource que de chercher à "épouser" ou "accompagner" au mieux, vaille que vaille, dans ce qui est la recherche du sens pour lui-même. » Il y a donc, dans le conglomérat des aperceptions de langue (dont certaines ne sont que des angles morts n'ouvrant sur rien des *phantasiai*) et des aperceptions de *phantasia*, quelque chose qui, par leurs renvois mutuels en leurs glissements mutuels, fait penser à une « intentionnalité » archaïque qui n'est pas intentionnalité d'acte, qui est donc toujours non positionnelle sans pour autant être imaginative – la *phantasia* non positionnelle ne s'est pas encore transposée en imagination quasi-positionnelle par la *Stiftung* de cette dernière. C'est dire aussi que tout pareillement, le soi de l'aperception transcendantale immédiate reste lui-même non positionnel : il n'effectue qu'une mise en jeu (*Ansatz*) ou mise en activité (*Betätigung*) où tout est encore possible, y compris le *Sich denken* husserlien, pour sa part vide d'aperceptions de *phantasia* (l'exemple de Husserl étant : « 2 x 2 = 5 »). Quelque chose, donc, du langage, s'accomplit, s'effectue, *mais en se manquant*, dans son énonciation en langue. Cela signifie bien que l'*Ansatz*, la mise en jeu de la langue, n'est jamais qu'*amorce* (autre traduction possible d'*Ansatz*), et amorce suspendue de positon, à laquelle manquent encore, pour ainsi dire, la force et l'autonomisation de la positon (*Setzung*). Cela, bien entendu, hors de la sphère de la langue instituée comme logique (il n'y a pas encore, ici, de

modalisation). Quoi qu'il en soit, la non positionnalité, « accompagnée » de celle du soi dans l'aperception transcendantale immédiate, est encore ici, à sa manière, « consciente », et ce, par la réflexivité qui ne s'accomplit pas en réflexion.

3) Nous en arrivons à la *Stiftung* de l'*imagination*, à la transposition architectonique, en elle, de la *phantasia*. Ici, nous avons affaire à deux dimensions entre lesquelles joue la limite entre le non positionnel et le positionnel, limite instable où se trouve, en fait, aussi, l'origine phénoménologique de la *Spaltung*. *D'une part*, en effet, la *phantasia* elle-même se transpose en l'irréalité ou la fictionnalité du *Bildobjekt* (s'il y a un support physique de l'image, le *Bildsujet* étant figuré [*dargestellt*], sans apparaître lui-même, par le *Bildobjekt*) ou, dans le cas (le plus général) où il n'y a pas de support physique de l'image, dans l'« apparence perceptive » (Husserl), alors même que celle-ci ne l'est pas de la *phantasia* elle-même, mais de l'objet par là figuré. *Bildobjekt* et « apparence perceptive » sont des *ficta*, c'est-à-dire n'existent que s'ils n'existent pas, et n'existent pas s'ils existent, ce qui est une manière de dire qu'ils sont intrinsèquement non positionnels (et peuvent, à cet égard, être conscients, comme par exemple dans l'analyse husserlienne du Texte n° 16 de Hua XXIII), et que *leur position les anéantit immédiatement*. *D'autre part*, et dans le même mouvement, nous venons de le dire, ni le *Bildobjekt* ni l'« apparence perceptive » ne le sont de la *phantasia*, mais ils le sont bien de l'objet figuré (le *Bildsujet*), seulement *dargestellt* mais pas *erscheinend* (apparaissant): cela signifie que cet objet est bien intentionnel, visé au présent dans le présent intentionnel, mais que sa position, passant à travers l'irréalité de l'« apparence perceptive », ne peut être que *quasi-position*. En d'autres termes, sa position, *médiatisée* par une position anéantissante et s'anéantissant elle-même dans la non positionnalité de l'« apparence perceptive », ne peut pour ainsi dire s'assurer comme position que dans cet « élément imaginaire » de non-positionnalité, à savoir comme quasi-position d'un quasi-réel. C'est donc ce mixte, dont on pourrait dire qu'il est « forcé » s'il n'existait le plus couramment dans notre vie, qui fait de l'imagination une frontière entre le non-positionnel et le positionnel. Du même mouvement, l'imagination ne peut être que rupture des phénomènes de langage par la visée présente d'un quasi-objet, qui n'est présent que *dans l'acte* intentionnel, puisque par ailleurs, Husserl y a maintes fois insisté à juste titre, l'objet figuré en imagination ne relève pour lui-même d'aucun temps déterminé, donc n'est pas proprement individué. Fixé dans l'acte, il ne peut l'être, par là même, qu'avec la *hylè* impressive de l'acte, c'est-à-dire aussi avec tout ce que l'acte comporte d'affectivité, ou plutôt, puisque l'acte s'institue comme présent dans la temporalisation en présent, avec ce qu'il comporte comme *affect*. Et c'est ici, proprement, que s'ouvre la possibilité d'analyser phénoménologiquement la *Spaltung*, comme sorte de revanche de la non positionnalité.

Tout se joue en effet dans et avec la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial sur la base d'un « échec » de la *Stiftung* interfacticielle, c'est-à-dire aussi d'une ou de plusieurs interruptions des phénomènes de langage (d'abord avant l'acquisition même de la parole) pouvant se déployer dans l'interfacticité concrète. Cela est coextensif du fait que, alors que l'affectivité était équilibrée en ses plus et moins dans les phénomènes de langage, elle ne l'est plus par la ou les interruptions

qui correspondent strictement à la fixation ou à la condensation d'*affects en excès* avec l'*apeiron* qui les caractérise – étant entendu qu'ils ne peuvent avoir de statut phénoménologique, et donc anthropologique, avant la *Stiftung* interfacticielle. De cette situation s'engendrent deux choses corrélatives : l'éclatement ou la dispersion, corrélatifs de ces affects, des phénomènes de langage, et le retrait au moins partiel des affects en question dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession, où ils sont dérobés à la conscience. Autrement dit : le découpage des phénomènes de langage en significativités vides et le découpage de l'affectivité en affects, en excès, le corrélat de la *Leibhaftigkeit* en sécession étant, dans la *Spaltung*, la *Phantomleiblichkeit*, où la *Phantasieleiblichkeit* s'«évapore» ou «s'atmosphérise».

Or les choses s'éclairent encore autrement si on les analyse eu égard au rapport entre positionnalité et non positionnalité. Dans le cas des affects en excès, c'est-à-dire pouvant devenir traumatiques, ce rapport donne grosso modo lieu aux deux cas de figure (pathogènes) paradoxaux que nous connaissons de la *Stiftung* de l'imagination, et ce, à l'intérieur de ce qui transmue ou transpose, moyennant le processus primaire, les phénomènes de langage en structures de significativités sans autrui, c'est-à-dire en fantasmes. De ce qui précède, il ressort que, ayant pour base phénoménologique les phénomènes de langage, *le fantasme*, qui en «rassemble» les débris en sa structure, *n'est pas lui-même originairement positionnel*, pas plus que les intentions imaginatives qui y visent, mais à vide, sans soi lui-même positionnel, les *significativités*. Et cela signifie que, pour être fixées dans leur éclatement, celles-ci ne sont *pas non plus originairement positionnelles* : leur objet, de quelque manière, demeure non posé. Ce qui ne veut pas dire qu'il demeure radicalement inconscient – *la distinction devant être faite, à l'intérieur du non positionnel, entre le conscient et l'inconscient*, et le non positionnel, par exemple du *Bildobjekt* ou de l'«apparence perceptive» pouvant être rendu conscient *comme tel* par la réflexion, comme chez Husserl, alors que le non positionnel du fantasme et de ses significativités ne peut l'être qu'à travers bien des médiations, par exemple celles de la psychothérapie.

Mais le fantasme, nous le sous-entendions, peut être non positionnel tout en étant figuré, de façon consciente (perversion), par la sélection de telles ou telles perceptions ou imaginations – par une mise en scène. Dans ce cas, peut-on dire, l'intuition de l'objet perçu ou imaginé, à savoir la perception ou la quasi-perception est «habillée» de «caractères» (nous reprenons le langage husserlien) non positionnels qui renvoient à des intentionnalités imaginatives et à des affects dont la significativité propre est dérobée ou vide, en ce qu'elle renvoie à un symbole absent ou fantomatique (le phallus et la castration dans les cas de perversion). Certes, dans ces cas, le fantasme, ou tout au moins sa figuration à travers telle ou telle mise en scène dans la perception ou l'imagination, est conscient, et sa significativité sexuelle est rapidement évidente, mais ce qui ne l'est pas, c'est en quoi telle ou telle mise en scène, qui en paraît étrange ou bizarre pour le sujet conscient lui-même, a un rapport avec la sexualité. Autrement dit, si les affects sexuels sont consciemment vécus, si donc ils se posent et s'imposent comme tels, ce qui demeure non positionnel et *pour une part inconscient*, ce sont les significativités

des caractères ressentis comme « excitants », lesquels sont reportés au registre de l'imaginaire (du *Phantomleib*). Ou encore, si les intentionnalités imaginatives trouvent bien leur « remplissement » intuitif dans les caractères figurés en imagination, ce qui échappe à la conscience, ce sont les significativités singulières de ces remplissements intentionnels, et qui sont cependant, dans les cas de perversion, les seules à pouvoir exciter la sexualité. Cela signifie, en fait, que demeure enfouie dans la *Leibhaftigkeit* dès lors déjà en sécession l'affectivité plus fondamentale (*fundamental* au sens husserlien), que celle-ci s'est condensée à l'excès dans une « érotisation » fantasmatique de la relation interfacticielle, d'où l'autrui concret s'est absenté, ne laissant derrière lui qu'un *Phantomleib* dont le fantasme est dans ce cas la structuration *aveugle* (c'est-à-dire sans *télos*), en tant que structure interfacticielle de significativités sans autrui. S'il est donc posé consciemment dans la conscience au gré de telle ou telle de ses figurations imaginatives (et en général, même, quasi-posé), le fantasme demeure non positionnel en *ses* significativités dont le sujet ignore *pourquoi* et *comment* elles s'investissent sur tel ou tel caractère figuré. On voit donc déjà combien, par ce premier exemple, la frontière est *fluente*, non pas simplement entre le positionnel et le non-positionnel, mais aussi, à l'intérieur du non positionnel, entre la conscience et l'inconscient. La pathologie est sans doute dans le passage d'une part du non positionnel, c'est-à-dire, rappelons-le, pour Husserl, du « vécu inaccompli », dans l'« inconscient », c'est-à-dire plus précisément dans l'intervalle vide de la *Spaltung* entre *Leibhaftigkeit* en sécession et *Phantomleiblichkeit*. On peut dire qu'il y a ici une *Spaltung* du soi dans la mesure où le soi de l'aperception transcendantale immédiate est là, et même (quasi-) positionnel, dans la figuration du fantasme, *à côté du* soi engagé *sans affectivité* différenciable dans la perception des choses, des êtres et des événements (c'est la « froideur » du pervers). Mais, comme nous l'avons montré, le soi, du même mouvement, *n'est plus là*, non pas seulement en tant qu'il serait non positionnel de son objet effectif (le fantasme) – puisque nous avons vu qu'il peut encore être soi, même dans la non positionnalité –, mais surtout en ce qu'il s'ignore, se perd, fait plus que s'oublier dans le fait que c'est *sans ego effectuant, dans le temps vide ou le « vide » du temps lui-même*, donc dans l'intemporalité, que le fantasme *comme non positionnel* est le véritable ou l'effectif objet de la figuration (de la mise en scène) : cette part effacée du soi est pour ainsi dire emportée avec la capture de l'affectivité (fondamentale) dans la *Leibhaftigkeit* en sécession : tout comme l'animal sauvage, ainsi que l'a montré l'éthologie animale, ne cherche pas à manger, mais cherche les comportements qui le conduiront à se nourrir, le pervers, pourrait-on dire, ne cherche pas la jouissance sexuelle, mais les mises en scène codées qui l'y conduiront – la différence, considérable, étant que dans ce dernier cas, les codes ne sont pas naturels mais *symboliques*.

La névrose, disait Freud, est le négatif de la perversion, c'est-à-dire, dirions-nous, son antisymétrique. Comme nous l'avons toujours fait, bornons-nous, pour simplifier, aux cas d'hystérie de conversion. Là pourrait-on dire, le fantasme demeure en quelque sorte « définitivement » non positionnel, parce qu'il n'est jamais figuré, donc visé et quasi-posé à travers telle ou telle de ses figurations conscientes. Cela veut dire qu'il se « fixe » d'emblée au *Phantomleib* qu'il struc-

ture, et que les significativités imaginatives vides (en général liées à la sexualité) du fantasme demeurent certes dérobées à la conscience, mais structurent en les « parasitant » les ressassements continuels où se répètent, dans le « vide » du temps qui est pour la conscience temps fictif, les multiples variantes d'une même « histoire », où l'hystérique cherche sa place sans jamais réussir à la trouver. « Histoire » imaginée en silence dans les rêveries éveillées, quand celles-ci ne passent pas à leur tour elles-mêmes dans cela même qui a été d'abord appelé « *états hypnoïdes* », c'est-à-dire par le retour de la quasi-positionnalité de l'«histoire » à la *non-positionnalité* de celle-ci, à son « déroulement » à l'insu de l'état de veille de la conscience (insu que Freud a baptisé inconscient), dans cela même que la conscience n'accomplit pas en position (sinon précisément par le retour à la fictivité de la rêverie). Il est d'autre part caractéristique que ce passage soit coextensif du retrait des affects dans la *Leibhaftigkeit* en sécession et qui, par sa sécession, emporte avec elle une part de la *Leiblichkeit* du *Leibkörper*, « corporéisant » celui-ci en pleins ou vides d'habitus kinesthésiques, c'est-à-dire y induisant des symptômes somatiques, qui sont incompréhensibles pour le sujet lui-même, dans la mesure précisément où leurs significativités, portées par les intentions imaginatives, échappent à la conscience en tant que faisant signe, à travers le fantasme, vers un symbole (le phallus, la castration) absent, et dans ce cas, plutôt flottant ou errant – échappant à tout caractère figuratif (contrairement au cas de la perversion où le symbole est figuré comme « caractère d'objet », quoique à l'insu du sujet). Ici, beaucoup plus clairement, l'hystérique souffre *physiquement* de *ses symptômes* sans savoir ni pourquoi ni comment. Et, selon cette analyse, il faut *distinguer*, mieux sans doute que Freud ne l'a fait, *entre la non positionnalité des « états hypnoïdes »* qui ont lieu *durant la veille*, et ce qui relève plus proprement de l'inconscient. Telle est la nouveauté, nous semble-t-il, de notre nouvel « angle d'attaque » du problème.

Non figuré en intuition (perceptive, imaginative) et demeurant dans la non-positionnalité, le fantasme est ici inconscient en tant que la conscience ne peut « intégrer » en elle-même, et cela *même sans les comprendre*, les significativités (et les intentionnalités) imaginatives. Structuration aveugle d'un *Phantomleib* non positionnel et inconscient, le fantasme fournit la « clé » ou le nœud de l'intrigue de toutes les histoires non positionnelles (hypnoïdes) que le sujet se raconte sans même le savoir clairement : histoires *fictives*, tout comme le *Bildobjekt* ou l'«apparence perceptive » dès lors que la conscience les pose dans la rêverie éveillée. À l'inverse, cela signifie donc que le passage de la rêverie éveillée, où la fiction est manifeste et posée comme telle, à la rêverie « hypnoïde », est son passage du quasi-positionnel au non positionnel, son absorption, pour ainsi dire, par la non positionnalité du fantasme. Corrélativement à ce passage, ou plutôt dans le même mouvement, les affects liés aux intentionnalités imaginatives (vides d'intuition) du fantasme, en tant qu'ils jouent dans les excès du plus et du moins, rentrent dans les plis et replis de la *Leibhaftigkeit* en sécession : transmués, au point d'en être méconnaissables, en symptômes somatiques, ils ne sont plus ressentis que dans l'objectivité quasi-physique de la douleur, de la souffrance et de la gêne, à l'écart tant de la *Phantasieleiblichkeit* (ce qui va de soi) que de la *Phantomleiblichkeit*. Ils

sont les seuls « résidus », dans la conscience, des intentionnalités et des significativités imaginatives, en elles-mêmes inconscientes, mais pouvant être là en arrière-fond de la conscience dans les fabulations non positionnelles (donc inaccomplies dans du vécu conscient pourvu d'un soi quasi-positionnel) de la « seconde conscience », la « conscience hypnoïde ». Autrement dit, le non positionnel *et* inconscient du fantasme ne peut aller plus loin, dans ce cas, que dans le non-positionnel et subconscient de la fabulation hypnoïde. Dans la mesure où celle-ci est non positionnelle, elle ne peut du même coup se transposer dans l'imagination consciente que comme imaginaire ou fictive, le « réveil », à moins qu'il ne soit provoqué par l'hypnose ou le transfert, ne pouvant que la reprendre dans la fictivité de l'imaginaire, où elle n'opère ou ne « fonctionne » (*fungiert*) encore que dans la mesure où son véritable objet, le fantasme, n'est figuré en aucune manière en intuition (perceptive, imaginative), demeure donc non seulement non positionnel, mais inconscient. C'est donc le fantasme qui échappe à l'aperception immédiate de la conscience, fût-ce en un soi non positionnel ; ce qui y entre, ce sont seulement les symptômes douloureusement ressentis, hors significativité, dans la *Leibkörperlichkeit* alourdie d'éclats de *Körperlichkeit* – et ils n'ont même pas, pour le sujet, la significativité immédiate et globale, fût-elle énigmatique (comme pour les pervers), de la sexualité. C'est ce qui a induit chez Freud la pensée qu'il s'agissait de son « refoulement », alors même, nous le voyons, qu'il n'y a aucun sujet, aucune instance du sujet ou du soi qui effectue l'action de refouler : le refoulement est plutôt une *éclipse*, et une double éclipse dans la *Phantomleiblichkeit* et dans la *Leibhaftigkeit* en sécession. À la *Spaltung* de la conscience répond donc, de façon plus profonde, la *Spaltung* de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit* en *Phantomleiblichkeit* et *Leibhaftigkeit* en sécession. Ce qui relève de la *Phantomleiblichkeit* demeure non positionnel (et aussi : non positionnel et inconscient) ; ce qui relève de la *Leibkörperlichkeit* appartient à la conscience, mais quasi-physiquement ou quasi-objectivement, en tant que corporel (*körperlich*), puisque il est codé par les intentionnalités imaginatives du fantasme, vides de toute intuition (perceptive, imaginative), en dehors de toute significativité (affective) consciente, les significativités étant elles-mêmes soit dans le non positionnel de l'état hypnoïde, soit dans le non positionnel et inconscient du fantasme. De là vient le malaise que nous ressentons dans la rencontre de l'hystérique : malaise de ne pas rencontrer une *Leiblichkeit* et une *Phantasieleiblichkeit*, mais une *Phantomleiblichkeit* insaisissable, s'illocalisant sans cesse, sans dedans (autre ici absolu), à la fois enveloppante et retranchée sur une farouche solitude, jouant entre l'illusion de se donner à voir en transparence et l'illusion de se centrer en un centre néanmoins insituable, toujours ailleurs quand on pense le saisir. Impression d'une extra-lucidité qui n'est que celle de la transparence du fantôme dont l'hystérique est non moins la victime. Ici aussi, la limite est fluente entre la non positionnalité et la (quasi-) positionnalité, et entre la non positionnalité « subconsciente » et la non positionnalité inconsciente. Ce qui, au reste, donne seul consistance à l'inconscient, c'est l'*excès* d'intensité de l'affect en tant que, dans le *traumatisme*, corrélatif de la constitution du fantasme rassemblant les morceaux épars des phénomènes de langage, il se retranche dans l'opacité de la *Leibhaftigkeit* en sécession. Comme si le fantasme, codant et décou-

pant l'affectivité en affects, n'était que la *fausse* réponse (d'un *prôton pseudos*) d'un *faux péras* à l'*apeiron* du plus et du moins (intense) de l'affectivité : la fausseté ne vient que de ce que toute l'affectivité primordiale ou fondamentale y paraît précisément *excessivement* condensée dans les affects découpés, et de ce que, par là, l'*apeiron*, en paraissant menaçant, n'est jamais rendu à sa limite que de façon précisément excessive et précaire (ce qui donne lieu aux avatars des pathologies). En ce sens, on pourrait dire que la rançon du trauma « psychique », vrai noyau de l'inconscient freudien, est *en général* l'évaporation au *Phantomleib*. Quant au trauma lui-même, il échappe sans doute tant à la positionnalité qu'à la non positionnalité, et ce, bien que, à sa manière, il existe, selon un mode d'existence il est vrai entièrement énigmatique, qui est aussi celui de la *Leibhaftigkeit* en sécession.

*

Il est caractéristique que, dans toute son œuvre, Husserl ait distingué trois types de modifications, et même quatre, si l'on ajoute la modification de neutralité : les modifications par l'imagination et/ou la *phantasia*, les modifications temporelles (rétentionnelles et protentionnelles), les modifications par autrui, à quoi, nous le disions, il faut ajouter les modifications de neutralité qui permettent d'analyser, pour le dire d'un mot, les différentes structures de *doxa* (prises d'attitude, *Stellungnahmen*, et même tournures, *Zuwendungen* de la conscience). Or, ces modifications, pour Husserl, quoiqu'elles soient (à l'exception de la quatrième) originaires, le sont cependant, le terme même l'indique, d'un mode originaire (*Urmodus*) qui est celui du présent originaire (*Urgegenwart*). Tout ce que nous engageons nous conduit cependant à dire qu'elle trouvent toutes leurs racine commune dans la *phantasia*. Il suffit pour cela de les examiner successivement.

1) Étant donné que la *phantasia* est originairement non positionnelle, sa transposition architectonique, lors de la *Stiftung* de l'imagination, la transmue en *Bildobjekt* ou en « apparence perceptive » elles-mêmes non positionnelles, mais à travers lesquelles l'objet visé et figuré dans l'intentionnalité d'imagination ne peut être que modifié, de sa position en *quasi*-position. En ce sens, l'imagination a pu paraître à Husserl comme la modification de la *Stiftung* d'intentionnalité d'acte perceptif. Nous avons suffisamment traité ce cas pour ne pas y revenir davantage.

2) Nous avons pareillement expliqué que, dans leur temporalisation en présence sans présent assignable, les *phantasiai*, ou plutôt les complexes enchevêtrés d'aperceptions de langue et d'aperceptions de *phantasia*, qui constituent les rétentions et les protentions entretissées *au sein de* la phase de présence, sont par elles-mêmes non positionnelles. La transposition architectonique que subissent les phénomènes de langage du fait de la *Stiftung* de l'imagination comme *Stiftung* du présent intentionnel de son acte intentionnel, a pour effet de transmuer le temps concret de présence de langage en temps vide – sorte d'« image » de la présence –, centré sur le présent intentionnel comme maximum d'intensité « entouré » de « rétentions » et de « protentions » elles-mêmes entretissées, mais à vide, dans l'évidemment rétentionnel continu de l'événement présent passé et dans le remplissement protentionnel continu de l'événement présent à venir – et si ce temps

s'«hypostasie» comme à peu près complètement vide, il s'effondre en lui-même dans un non vécu de l'intemporalité du fantasme comme structuration sans ego du *Phantomleib* en des significativités imaginaires vides, selon une constellation qui peut néanmoins, par le rebrassage du processus primaire, se représenter et se présentifier dans telle ou telle figuration imaginative d'objet, mais qui, par sa fixation, ne conduit qu'à la sempiternelle *répétition* de la même figuration, quelles qu'en soient ses variantes. Ce temps, que Husserl assimile, dans les *Manuscrits de Bernau*, au processus originaire (*Urprozess*) ne reçoit donc de contenu vécu que si quelque chose en lui (affection liée à l'une ou l'autre aperception de *phantasia*) se temporalise au présent, par suite de la *Stiftung* de l'imagination. Mais nous comprenons que si nous demeurons bien au registre du processus originaire, cet «événement» présent ne peut être, lui-même, que non positionnel, de même que tout le processus, en tant qu'il ne s'«accroche» pas à quelque «impression» dès lors indifféremment du «dedans» ou du «dehors, et qu'il ne s'atteste, dans la *position* intentionnelle du *Zeitobjekt* immanent, que comme la *modification temporelle* du présent en lui-même double («à double fond»), en tant que présent intentionnel d'abord vide de l'imagination, d'entrée de jeu évidé dans les rétentions et vide dans les protentions, et en tant que présent de l'«impression» qui advient tout d'abord à ce vide dans l'acte intentionnel de sa réception (cet advenir n'étant possible que si l'«impression», pas trop en excès ou en défaut sur l'affectivité, ne vacille pas dans l'*apeiron* du plus ou du moins). En ce sens donc, la modification temporelle ne vient, *avec* la *Stiftung* de l'imagination, que de la non positionnalité des *phantasiai* dans la présence et de la non positionnalité transposée depuis la présence sans présent au temps d'abord vide du présent. Autrement dit, pas plus que le sens se faisant, *le temps*, même celui du présent, *ne se pose pas par lui-même* (pas davantage ne le posons-nous nous-mêmes), et, nous y reviendrons, il est à cet égard tout à fait absurde de parler d'auto-affection, encore plus d'auto-affection pure. Par ailleurs, il nous faut encore une fois préciser que cette transposition ne tient que s'il existe au moins un maximum dans le processus, comme maximum où des protentions passées se remplissent et où des rétentions qui s'amorcent sont encore pleines: il y faut donc un *peras* à l'*apeiron* des plus ou moins d'intensités, et sans cela, il n'y aurait précisément *pas de présent* – ce qui précisément sort du vécu quand l'affect est tellement en excès qu'il se dérobe dans la *Leiblhaftigkeit* en sécession et quand, corrélativement, des intentionnalités imaginatives se structurent en significativités vides du fantasme: autre version possible de l'*inconscient* freudien comme *absence de présent* (*vécu*), ce qui signifie du même coup, à ce registre, *absence de temps*.

3) Pareillement encore, nous le savons, l'expérience originaire d'autrui dans la *Stiftung* interfacticielle est celle que fait la *phantasia* comme *phantasia* de l'autre ici absolu (qui est génétiquement le premier ici absolu attestant le mien propre), et comme *phantasia* mise en jeu dans les phénomènes de langage. Là aussi, toujours par la *Stiftung* de l'imagination, peut apparaître la *modification par autrui* comme modification de mon présent par le co-présent de l'autre, autrement dit, par la transposition architectonique (coextensive de cette *Stiftung*) de la présence de langage *à la fois* dans mon présent, lié à mon ici absolu, et dans le co-présent d'autrui,

lié à son ici absolu, avec cela, cependant, qu'il y a toujours dans ce cas un léger et presque imperceptible décalage *temporel* entre mon présent et celui d'autrui : son présent est toujours en avant (protention) ou en arrière (rétention) du mien, tout comme il peut aussi bien se faire que mon présent soit en avant du sien (je le devance) ou en arrière (je suis en train de le suivre). Il y a donc aussi une modification temporelle, mais d'un présent par un autre présent, dans la modification par autrui, quoiqu'en ait dit obstinément Husserl, mais en l'absence de nos précisions architectoniques. Les deux « modifications », qui correspondent à deux *Stiftungen* différentes, celle de l'interfacticité transcendantale et celle de l'imagination (coextensive à l'institution du présent comme pouvant être le mien et celui d'autrui), se distinguent cependant déjà au registre propre de la *phantasia*, et de l'expérience qu'elle fait, de manière non positionnelle, de l'*autre* ici absolu – c'est même la non positionnalité qui rend possible que le *Phantasieleib* puisse « aller là-bas », sans que le *Leib* propre, et encore moins le *Leibkörper* propre, puisse « y aller ». Autrement dit, la modification par autrui n'a lieu originairement, en l'amorce de la *Stiftung* interfacticielle, qu'au registre de la non positionnalité de la *phantasia* : originairement, le « dedans » ou l'intimité d'autrui n'est pas posée, et c'est cela seul qui explique qu'elle puisse se donner avec l'illusion d'être posée – comme c'est le cas quand autrui n'est aperçu qu'à travers le fantasme. Pour cette position affective, il faut en effet, Husserl y a insisté à juste titre, *l'aperception* de sa *Leiblichkeit* à travers celle de sa *Leibkörperlichkeit*, de son « effigie corporelle » qui ne vit de sa *Leiblichkeit* que « du dedans », en habitant (*waltend*) le *Leibkörper*, en l'animant de gestes, de jeux de physionomies, de tons de paroles et de sens de paroles. Cependant, ce qui demeure de cette non positionnalité originaire de l'autre ici absolu dans la *Stiftung* interfacticielle est, à travers la transposition architectonique induite par cette dernière, tout à la fois l'*absoluité* d'autrui, son extériorité par rapport à toute position, et le fait que, de ses vécus, comme le dit fort bien Husserl, je ne puis *rien intuitionner* : son présent, qui modifie le mien, est lui aussi « à double fond », mais cette fois, ce double fond l'est d'un « vide » dédoublé entre, d'une part, comme dans le cas de l'institution du temps à partir de celle du présent, le « vide » du temps lui-même dans le présent intentionnel de l'imagination – et ce « vide » n'appartient a priori à personne, car il « envahit » aussi bien dans l'interfacticité l'ici absolu d'autrui au fil de la transposition de la temporalisation en langage à la temporalisation en présent –, et d'autre part, de la sorte, le « vide » (intuitif) du présent intentionnel d'autrui (aperçu ou « apprésenté » dans la relation intersubjective) qui, privé des actes de réception des « impressions » qu'autrui peut structurellement avoir pour sa part, n'ouvre précisément pour moi qu'à des présentifications imaginatives. C'est dire que si l'interfacticité transcendantale ne se jouait que de présent à présent, la part la plus nucléaire de l'*Einfühlung* manquerait, puisque le « dedans » d'autrui, étant « vidé » par la transposition en présent, ne pourrait plus être visé que par les significativités imaginatives vides du fantasme – l'aperception de son *Leibkörper* ne se distinguerait plus essentiellement de celle d'un mannequin. On voit combien, en retour, l'aperception de la *Leiblichkeit* d'autrui est une aperception de *phantasia*, c'est-à-dire tout d'abord, nous le verrons, ce que Husserl a nommé une « *phantasia perceptive* ». Par là aussi, c'est par la posi-

tion réciproque de moi et d'autrui dans l'interfacticité accomplie (l'intersubjectivité transcendantale), et ce, par la médiation de l'*aperception perceptive* réciproque du *Leibkörper* du moi et d'autrui, que tant moi qu'autrui en venons à être *posés* pour soi-même et pour l'autre. Il y faut chaque fois le remplissement du « vide » du temps lui-même par de l'«impression », pas trop en excès ou en défaut sur la *hylè* affective de l'acte d'imaginer et de recevoir. Pour moi, ce qui est posé d'autrui (pour autrui, ce qui est posé de moi), c'est juste *l'existence* (ou la facticité), et non pas le contenu de l'existence qui peut juste être présentifié – mais alors, on se trouve manifestement dans le cas de l'imagination et non pas de la rétention (ou de la protention) –; l'«apprésentation» ne peut se faire que par une *mimèsis* non spéculaire, active et « du dedans », au sein de *phantasiai* (non positionnelles d'objets) de phénomènes de langage. Précisons, c'est l'occasion, que la non positionnalité ne signifie pas tout simplement l'inexistence, mais pour ainsi dire un certain mode de l'existence échappant à la position et à l'auto-position. En ce sens, pas plus que, originairement le sens ne se pose par lui-même et que le temps ne se pose par lui-même, autrui (tout comme moi) ne se pose pas originairement par lui-même, contrairement à l'illusion rebelle qui a causé à Husserl tant de difficultés. Cela signifie donc aussi qu'*originairement, je ne me pose pas non plus par moi-même*.

Cette situation est paradoxale, elle signifie que le cogito cartésien n'est pas un acte d'auto-position du moi, et il nous faut à tout le moins essayer d'en traiter. Pour cela, il faudra revenir, une fois encore, aux psychopathologies comme « révélateurs ». Mais pour mieux fixer les idées quant au rapport entre non positionnalité et existence, revenons-en d'abord à la modification temporelle. En fait la temporalité originaire du processus originaire, en elle-même non positionnelle, ne se tient comme telle, dans une aperception transcendantale immédiate elle-même non positionnelle, que si la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* se tient à l'écart, tant de l'excès que du défaut de l'affectivité, c'est-à-dire si, constituant, avec la *Leiblichkeit*, le *péras*, elle est continue et *se reverse* incessamment *sans coupure* (ou rupture) *en* elle-même, donc fait à elle-même, pour la temporalisation en présent, cette sorte de paradoxe ou d'oxymore déjà rencontré que serait une *hylè immatérielle*, pas pour autant « idéale » ou « noétique », car égalisée à elle-même, comme nous l'avons dit.

Cette contradiction interne, dans les termes mêmes, ne peut être surmontée que si l'on comprend qu'ici « immatériel » veut précisément dire sans *pathos*, sans « impression originaire » au sens fort du mot « impression », et que, par là, dans le processus originaire de temporalisation en présent (selon Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*), il n'y va de rien d'autre que du *ressentir intime de la conscience par elle-même*. Il ne s'agit cependant *pas d'une auto-affection, dans la mesure où l'affection ne s'affecte qu'en s'affectant du même coup de l'autre* dans le cadre de l'interfacticité transcendantale, c'est-à-dire depuis les phénomènes de langage, donc en premier lieu de l'affection venue d'un autrui, d'un autre ici absolu, sans que ni l'une ni l'autre de ces affections ne soit posée par un Moi puisque, précisément, elles sont *originairement* «en fonction» (*fungierend*) sans être originairement positionnelles – c'est ce qui en fait au reste le statut transcen-

dantal phénoménologique. Il n'y a pas d'affectivité, au sens phénoménologique, qui soit discernable en son statut sans ou « avant » la *Stiftung* interfacticielle. C'est en ce sens que le temps ne se pose pas par lui-même, mais aussi que ni le moi ni autrui n'ont « besoin » de se poser par eux-mêmes pour exister. Les ici absolus de la *Stiftung* interfacticielle ne sont pas originairement positionnels : donc pas non plus le soi qui est mien ni le soi qui est sien. Et c'est ce registre qui, proprement, relève de la *phantasia*, c'est-à-dire aussi, en un sens, d'une « strate » primordiale des *phénomènes* de langage, qui pour « investie » qu'elle doive être par un soi ou par des soi (ou par un soi où sont « impliqués » des soi) qui les font vivre en les éveillant et en y prenant leur élan, ne doit précisément pas, pour autant, relever de la positionnalité – il faudrait autrement bien des complications architectoniques pour comprendre l'*originarité* de la *fiction*, à moins, comme chez Husserl, des confusions architectoniques qui l'ont conduit à revenir sans cesse sur la perception.

Autrement dit, nous venons de l'indiquer, c'est sur fond d'une présence sans présent assignable, donc situable (comme on dit par exemple de quelqu'un qu'il « a de la présence ») qu'autrui est, selon l'expression husserlienne, *leibhaft da*, « présent en chair et en os ». Et c'est là, dans une perception qui est aperception complexe dans la mesure où la présence demeure « vivante » mais infigurable « derrière » le présent figurable (et perçu) de l'effigie, que moi autant que *tel* ou tel autrui commençons à exister pour nous-mêmes, quoique dans des présents mutuellement décalés par le « vide » du temps lui-même autrement qu'en rétentions et protentions. Rencontre qui, nous allons le voir, est fondatrice (*fundierend*) du « réel » (de la *Realität*, mais aussi bien de la « *Reellität* » immanente des vécus de toute conscience).

Or les choses se présentent différemment, nous le savons, si le *pathos* est traumatique parce qu'il est trop décidément *en excès* : dans ce cas, il se retire dans la *Leibhaftigkeit* en sécession en s'y « imprimant » comme « affect » inconscient, ce qui a pour corrélat l'atmosphérisation de la *Phantasieleiblichkeit* dans la *Phantomleiblichkeit*, et l'autonomisation de l'imagination dans sa dimension proprement nulle ou fictive, c'est-à-dire, par sa « capture » *dans* le *Bildobjekt* ou dans l'« apparence perceptive », en intentionnalités imaginatives, vides de l'objet qu'elles sont censées figurer et intuitionner, et structurées, sur fond de dispersion et de dislocation des phénomènes de langage, dans le fantasme inconscient – celui-ci pouvant se figurer soit dans le fictum perceptif de l'« image » compulsivement répétée (perversions), soit dans la fiction sans images des « fabulations » (hystéries). Les significativités imaginatives vides sont comme telles dérobées en ce qui constitue, précisément, la « fascination » (la fixation) par la fiction, le jeu à plein de son effet illusionnant allant jusqu'à *interrompre* l'aperception transcendantale immédiate du soi dans la conscience. Comme « sujet » du *pathos* en excès, pourrait-on dire, ce soi est lui aussi dérobé dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, ce qui ne signifie pas pour autant que celle-ci « ait » à son tour proprement un soi (elle ne peut en avoir puisqu'elle ne rencontre pas d'autrui, n'est pas vécue).

On voit par là combien la prise en compte des « phénomènes psychopathologiques » peut servir de « révélateur de la complexité et de la subtilité des diffé-

rentes *Stiftungen* et des divers registres de phénomènes (au sens phénoménologique) qui leur correspondent. On voit surtout combien les deux points de départ principaux de Husserl pour l'analyse phénoménologique, la logique et la perception, s'ils ont eu (et gardent toujours mais relativement) une considérable portée heuristique, sont en fait insuffisants pour une compréhension et une analyse phénoménologiques de la *Spaltung* et ce, alors même que Husserl avait à sa disposition, par ses travaux sur la *Phantasie* et le *Bildbewusstsein*, les éléments nécessaires à la refonte que nous entreprenons de la phénoménologie. Seule celle-ci nous permet d'accéder, comme nous le proposons, à l'«inconscient» comme absence de présent (vécu) et, partant, comme absence de temps, et même de *tout* temps, y compris celui de la présence, en vertu de l'interruption de l'aperception transcendantale immédiate. Il s'agit bien là de l'intemporalité du fantasme et de l'inconscient, mais celle-ci ne peut en aucun cas l'être des idéalités dans la mesure où plus rien des schématismes phénoménologiques de phénoménalisation n'y habite (ce pourquoi aussi, des fantasmes et de l'inconscient, il n'y a pas d'eidétique possible), c'est-à-dire encore, en eux, plus rien des clignotements phénoménologiques dont c'est tout un problème, celui des psychothérapies, de savoir comment les remettre en action (ce ne peut être, nous le savons, que par la *Leiblichkeit* du thérapeute, et si celle-ci est une mesure ou un *péras*, elle n'est précisément pas mesurable du sein de l'*apeiron*). Toute la question revient à ce que la *non positionnalité*, dont la découverte revient en propre à Husserl, est telle que *plus rien ne la retient de son passage à l'inconscient* : ce passage a lieu, en dehors de toute maîtrise de quelque sujet ou *daimon* (*Dasein*) que ce soit, par un excès de l'affectivité qui se condense en *pathos* lui-même recelé dans les profondeurs obscures en sécession de la *Leibhaftigkeit*, et par là lui-même traumatique. Or cela, comme l'a vu Winnicott avec un extraordinaire lucidité, ne peut se produire, dans la *Stiftung* de l'interfacticité transcendantale, que dans le passage de celle-ci à une interfacticité concrète manquée, où a lieu la *Stiftung* seconde du *Phantomleib* et de la *Leibhaftigkeit* en sécession dans le pseudo-primordial – cette *Stiftung* pouvant aller jusqu'à se fixer dans les «états-limite» des psychoses. Mais pas plus que l'affect, *la Spaltung ne se laisse pas quantifier*, donc pas non plus la sévérité plus ou moins grande de ses effets.

Cela étant, il nous reste à revenir au «réel». Si nous avons bien compris comment, dans et par la *Stiftung* interfacticielle, s'institue le réel (*reell*) immanent des vécus de la conscience, il reste à comprendre comment s'institue le réel de la réalité (*Realität*). Ici aussi, nous pouvons dire, mais de façon toute provisoire, que cette rencontre de la réalité, qui s'effectue dans l'aperception perceptive, est ce qui *stabilise* définitivement la temporalisation en présent comme *péras* constamment fluant, et ce, sur le fond, qui n'est pas perceptif, de la circulation interfacticielle des significativités instituées au sein d'une société ou d'un groupe social, ces significativités n'étant quant à elles, tout comme les aperceptions perceptives, jamais que partiellement «remplies» *de sens*. Quant au réel des choses (*Dingen*), il n'est accessible, comme le disait à peu près Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*, qu'en tant que l'intentionnalité temporalisant en présent est, comme *peras* sans cesse en fonction, intentionnalité *toujours prête* à accueillir des impressions ou des sensations

(*Empfindungen*) mesurées, sans trop d'excès vers le plus ou le moins, dans le vide propre au présent, et ce, dans la mesure où c'est ce vide, dans cette *Stiftung*, qui est en écoulement continu (protentionnel/rétentionnel), sans rupture interne. En ce sens, on peut dire que c'est par cet acte de réception, dans la perception (externe et interne) que le temps au sens husserlien se pose proprement comme temps intrinsèque, non seulement à la perception, mais aussi à l'objet perçu (interne ou externe); c'est par là aussi, par cet acte, que, pouvant devenir lui-même objet de perception interne (de perception de ses vécus), sans le devoir nécessairement, le soi de l'aperception transcendantale immédiate est entraîné dans sa *position possible* qui est aussi, du même coup, celle du soi lui-même : structure double de la *doxa*, des prises d'attitude, donc des positions qui porte aussi bien sur soi-même que sur ses objets réels : confiance du soi en la perdurabilité toujours déjà mesurée et stabilisée des choses, dans le savoir qu'il a qu'il va les retrouver[15], et écoulement du présent, en lui-même aveugle, mais où, en tout cas, le soi ne risque pas de se perdre – c'est la *structure même de la stabilité*, et le temps de notre commerce avec les choses est celui du présent, fût-ce un présent passé dans le ressouvenir ou un présent futur dans l'anticipation. Temps qui, à sa manière, ne nous abandonne jamais, temps uniforme et mono-tone, sinon dans son *impensable absence* après « l'instant » (supposé présent) de la mort, et ce, d'ailleurs, à moins que ne s'institue la *Spaltung* avec ses crises très sévères relevées par la psychopathologie, crises où, précisément, plus rien n'est op-posé au « vide » du temps lui-même. Mais temps qu'il serait faux de prendre, comme on l'a fait si souvent – et pas seulement Husserl –, pour *le seul* temps possible, car sa monotonie est du même coup inapte à fonder (*fundieren*) notre identité autrement que de façon formelle, et donc à expliquer notre histoire. En ce sens, temps *quasi*-physique où il n'y a que du présent, de l'avant, et de l'après. Comme on dit, ce temps des choses est prosaïque. Il est infiniment proche de l'ennui, menacé de près par le vide.

Il reste, en conclusion, une modification que nous n'avons pas examinée, parce qu'elle est *méthodique* et est le corrélat de l'*époché* phénoménologique, a fortiori si celle-ci est hyperbolique : c'est la modification de neutralité. Il va sans dire, après tout ce qui précède, que, poussée jusqu'au « bout » de son hyperbole, elle ouvre précisément à la non positionnalité originaire de la *phantasia*. En ce sens, qui est différent de celui où Husserl l'entendait, on peut dire que la *phantasia* – pas l'imagination – est *l'élément même de la phénoménologie*. Cela pose les paradoxes que nous avons rencontrés, et que, sans doute, Husserl lui-même a dû pressentir comme autant de dangers, ce qui l'a probablement conduit à maintenir rigoureusement distinctes les unes des autres les différentes sortes de modification dont nous sommes partis. Signe qu'il concevait vraisemblablement la *phantasia* comme trop proche de l'imagination, et de la sorte, comme portant la menace d'y dissoudre la phénoménologie tout entière – menace qu'il a conjurée on le sait, par la variation

---

15. Il reste, ce que nous allons faire sans tarder, à articuler ce point sur les « phénomènes transitionnels », au sens de Winnicott, et sur les *phantasiai* « perceptives » au sens de Husserl. Cela nous amène à une phénoménologie *génétique* de l'accès à la réalité, alors que nous sommes seulement en train d'aborder sa phénoménologie statique.

éidétique. C'est qu'il lui aura manqué de penser jusqu'au bout que, pour être originairement non positionnelle, la *phantasia* n'en est pas moins «existante», mais d'une autre manière que les choses et que le *sujet* du cogito.

§ 7. De l'objet et des phénomènes transitionnels (Winnicott) : l'accès à la réalité et son paradoxe

§ A. Le jeu théâtral selon Husserl

a) *Le mixe de fiction et de réalité : son statut phénoménologique*

C'est dans le texte n° 18 de Hua XXIII que nous trouvons une analyse phénoménologique particulièrement fine de ce problème (le texte date de 1918). Nous le prenons au point où (Hua XXIII, 509), ayant rappelé le conflit entre l'espace d'un tableau et l'espace de la salle où se trouve le tableau, Husserl ajoute qu'il y a aussi «de multiples ficta qui sont déjà en eux-mêmes des mixtes», comme par exemple le roi de théâtre qui est à la fois un homme effectivement réel avec des vêtements effectivement réels, et un comédien qui n'est roi qu'au théâtre et pas dans la réalité, et dont les vêtements sont des accessoires de théâtre et pas les vêtements effectifs du couronnement (cf. Hua XXIII, 509-510).

Il en résulte un conflit perceptif de nature très singulière parce qu'il n'est pas actualisé : c'est le conflit, non suivi de biffage (*Durchstreichung*) et de négation, qui fait tout le *jeu* ou la simulation du théâtre. Husserl écrit :

> «Cette actualisation (scil. du conflit) n'est pas en général nécessaire. C'est seulement là où se trouve déjà une double aperception en conflit pour l'objet intuitif, comme pour les poupées, pour les poupées mortes mais aussi vivantes (comme le sont les comédiens), pour une statue de plâtre qui figure un homme etc., que se trouve d'emblée un biffage passif, mais qui est activé si nous nous plongeons par la vie (*uns hineinleben*) dans la chose de plâtre et *ensuite* dans l'homme, le saisissant, animant (*verlebendigend*) et développant ses intentions avec le saisir.» (Hua XXIII, 511)

Autrement dit, le conflit (et le biffage qui en résulte) est tout d'abord *potentiel*, c'est-à-dire, pour Husserl, passif. Son actualisation et son développement (dans l'alternance) conduit à la division entre la chose (ou le personnage) réel et la quasi-*Einfühlung*, en imagination, du *Bildsujet* figuré par le *Bildobjekt*. Or, il n'en va pas ainsi au théâtre, où cette actualisation n'a pas lieu (et il n'en va pas ainsi dans le jeu théâtral) :

> «Or si nous vivons dans l'intuitif, c'est-à-dire dans l'une des aperceptions en conflit, donc dans l'aperception-"roi" dans la représentation théâtrale, sans pénétrer dans l'autre aperception et former dans le *passage* la conscience de conflit (...), alors manque, du côté de l'objet activement aperçu, la *négation de la réalité effective*, le rejet actif, le biffage actif, tandis cependant que dans le cadre de la passivité l'objet intuitif n'est pas conscient dans la perception normale : mais cela veut dire que l'accomplissement de l'aperception "inhibe" la seconde appréhension portée par les mêmes data sensibles ; mais que dans cette inhibition elle est caractérisée noématiquement, [à savoir] que la position qui appartient par essence à l'aperception non inhibée, c'est-à-dire le caractère de réalité effective non inhibée (ce qui signifie une privation) est relayé par un contre-caractère.» (*Ibid.*)

Que signifie ce relais (*Ablösung*) qui fait que l'aperception d'un personnage de théâtre n'est pas une « perception normale » ? Après un temps d'arrêt, Husserl poursuit :

> « Le caractère passif de réalité effective non inhibée, le caractère d'expérience est à la vérité relayé par le caractère passif de l'état d'être biffé, et il ne faudrait dès lors pas perdre de vue comment le simple accomplissement de l'une des aperceptions ne doit pas déjà avoir pour résultat une conscience de l'objet avec le caractère de la nullité (*Nichtigkeit*). Ce caractère surgit ici à son premier degré comme effectivement réel inhibé. » (Hua XXIII, 511-512)

Le caractère d'expérience, lié à la réalité effective, n'est donc pas activement contesté par le caractère que l'on pourrait dire fictif, *et réciproquement*, faut-il ajouter, puisque le caractère fictif n'est pas non plus rejeté dans le néant. C'est dire que les deux caractères en conflit coexistent « passivement » ou *potentiellement* : la réalité effective est toujours là, quoique « inhibée », sa position est relayée par une quasi-position qui ne l'anéantit cependant pas et qui n'est pas non plus déjà anéantie par la réalité effective inhibée. Il s'agit bien d'un *mixte* de la réalité et de l'imagination – et donc tout autant, dans l'autre sens, d'un mixe de l'imagination et de la réalité. Husserl les met en recroisement mutuel de la manière suivante :

> « Les intentions de l'une des aperceptions ont leur enchaînement en lequel elles peuvent s'épanouir (*ausleben*) sans inhibition, elles sont concordantes si nous nous vivons (*uns einleben*) en elles-mêmes (et laissons hors champ la contre-aperception). Et même sans ce vivre-dans, dans la simple passivité, elles relèvent d'un enchaînement intentionnel qui porte toutes les composantes, leur confère accord, remplissement immédiat ou médiat. Il en va autrement dans la contre-aperception : nous y avons un morceau d'enchaînement intentionnel qui manque de cet avantage, qui en soi (comme dans le *Bildobjekt*) est intuitivement en accord, qui donc en soi conduit l'intention au remplissement et les intentions nouvellement afférentes au remplissement, à leur tour au remplissement, mais en vient alors à une limite où des intentions ultérieures empiètent sur le cercle de la seconde aperception, [cercle] qui est en soi complètement clos (même eu égard à l'intention reproductive obscure et à l'accord non intuitif obscur avec d'autres reproductions de cette sorte) et est incompatible avec l'empiétement : l'une des aperceptions amène donc avec soi une croyance *ininterrompue* (nous soulignons), c'est-à-dire une conscience de réalité effective ininterrompue (comme congruence en accord un de composantes intentionnelles), et cette conscience de réalité effective n'est pas proprement contestée par la conscience de l'autre aperception, mais seulement "perturbée" par celle-ci avec son empiétement. Ce n'est pas elle qui est contestée, mais celle qui conteste, elle offre l'effectivement réel conscient en accord, c'est-à-dire l'effectivement réel d'expérience pur et simple, qui se tient fermement et donne le sol pour la contestation, le rejet de l'autre objet. Celui-ci a lui-même le caractère de la réalité effective modifiée, biffée. » (Hua XXIII, 512-513)

On retrouve ici, bien évidemment, l'un des « préjugés » les plus tenaces de Husserl : la continuité sans interruption, la consistance inébranlable, dont il faut partir toujours à nouveau, la cohésion harmonique de l'expérience du réel avec elle-même. Husserl a l'air de dire que le réel (effectif) et son expérience finiront toujours par l'emporter malgré tous ses « parasitages » par du fictif qui, en réalité, lui emprunte, ou empiète sur lui. Et ce qui est intéressant dans ce passage, c'est ce qu'il dit de la limite que rencontre l'aperception de fiction (la contre-aperception),

où l'aperception du réel est biffée. Car, si l'on se tient par exemple au théâtre, il y a aussi, dans l'aperception de la fiction, de la cohésion intentionnelle, mais par « morceaux », et donc quelque chose (sur quoi on va venir) comme une quasi-expérience. La limite est rencontrée, semble dire Husserl, quand cette quasi-expérience paraît empiéter (*hineingreifen*) sur l'expérience pour assurer sa cohésion, empiétement qui paraît impossible en vertu de la clôture de l'expérience : c'est comme si on ne pouvait en emprunter quelque chose, empiéter sur elle, sans reprendre la croyance qui y est attachée et qui, pour inhibée qu'elle ait été, est ininterrompue, et comme si, par là, l'emprunt la réactivait en son entier, entraînant la victoire apparente de la réalité. Cela conduit à une situation phénoménologique assez subtile : dans l'aperception de la scène théâtrale, ce n'est pas en effet la conscience de la fiction qui conteste la conscience de la réalité, mais l'inverse (il ne s'agit que d'une perturbation de la seconde), et c'est ce qui donne à tout le moins l'apparence de la priorité à la réalité, et l'apparence de la conscience de la fiction comme de la modification de la réalité. Ce qui est représenté au théâtre est en effet là *comme s*'il était réel.

C'est donc ce « comme si » qui doit *se tenir* comme tel. Or cela implique, poursuit Husserl, un complet changement *d'attitude* par passage de celle-ci à celle du *comme si*, seule dimension ouverte qui n'emprunte pas à la réalité. Il écrit en effet :

> «Le changement de l'attitude est précisément le passage de l'expérience ou de la négation de l'expérience dans la *phantasia*, dans la conscience propre du comme-si, dont on peut dire qu'elle n'est qu'allégée par l'inhibition qui se trouve ici. Nous acceptons l'apparaissant comme s'il était effectivement réel.» (Hua XXIII, 513)

Ou plus précisément, si nous regardons par exemple un beau paysage dans la conscience esthétique (cf. *ibid.*), les choses réelles (les humains, les maisons, les villages, etc.) dont nous faisons l'expérience nous paraissent aussi comme « simples figures ». Cela signifie :

> « Certes, nous faisons expérience, mais nous ne sommes pas dans l'attitude de l'expérience, nous ne co-faisons pas effectivement la position de l'expérience, la réalité effective nous devient réalité effective comme si, nous *devient "jeu"* (nous soulignons), les objets apparence esthétique : simples objets de *phantasia*, quoique perceptifs (*perzeptiv*). Ici paraît le sentiment de plaisir qu'excitent les aspects des objets d'expérience, aspects qui, tournés vers le plaisir actif, font une partie de la contemplation esthétique, celle [...] au moins d'alléger l'attitude de *phantasia* qui relève elle-même de l'esthétique, même là où c'est l'expérience qui est le point de départ. » (Hua XXIII, 513-514)

Autrement dit, la conscience de comme-si, déjà libérée ou « allégée » par l'inhibition de la conscience du réel (l'expérience), doit se convertir en une attitude du comme-si, où la conscience *se tient*. Et même la réalité elle-même peut alors paraître comme si, comme dans un *jeu* (indication importante qu'il nous faut garder en l'esprit pour la compréhension du jeu chez Winnicott) ; et la médiation est ici esthétique, avec le plaisir qui y est lié (dans l'allemand de Husserl, à la fois *Lust* et *Gefallen*). Les objets réels y deviennent apparence esthétique, c'est-à-dire *non pas* « représentants » (*Bildobjekte*) d'objet imaginés (*Bildsujets*), mais aspects de la contemplation esthétique. Et ceux-ci à leur tour, en tant que telle apparence esthétique (dont le support continue néanmoins d'être réel), allègent l'attitude de

phantasia qui, ne prenant pas les objets comme des images figurant chaque fois un objet imaginé, *demeure phantasia sans impliquer la Stiftung de l'imagination* dont elle reste la base : la *phantasia* elle-même « joue » *dans l'ensemble* du phénomène esthétique. Husserl va y venir plus précisément quand il va parler du théâtre.

En attendant, cela le pousse à redéfinir le statut phénoménologique de la *phantasia* :

> « Mais je pense qu'il y a aussi, et à profusion (*reichlich*), des *phantasiai* passives, non accomplies. Des *phantasiai* nous tombent dessus (*fallen uns ein*), comme *phantasiai* reproductives, et ne sont activées qu'après coup, sans que tout d'abord un changement d'attitude soit nécessaire, partant d'une reproduction non modifiée, comme dans les cas esthétiques où le départ était une perception non modifiée, c'est-à-dire une expérience perceptive. Je pense qu'il y a facilement de *pures phantasiai qui ne sont pas des reproductions contestées* (même si elles peuvent toujours "provenir" de reproductions), et qui ont leur propriété (*Eigenheit*) originaire en cela qu'elles indiquent des morceaux de concordance en enchaînement des aperceptions reproductives, mais avec des horizons qui sont complètement indéterminés et qui dès lors ne peuvent pas du tout être déployés. Ici l'aperception flotte dans "l'air", et aura peut-être en cela le motif d'être accomplie d'emblée dans le comme-si. » (Hua XXIII, 514)

Husserl retrouve bien, ici, ce qui est (pour nous) la *phantasia originaire, non positionnelle*, qui n'est pas encore aperception au sens husserlien, laquelle ne peut s'accomplir (pour nous) que comme imagination (avec son objet intentionnel), alors que la *phantasia* reste en elle-même *inaccomplie*. C'est l'imagination qui, nous le savons, est d'emblée au registre du comme-si : l'objet intentionnel qu'elle aperçoit est *quasi*-posé en elle, c'est comme s'il était posé. Dans l'imagination, il n'y a pas de point de départ nécessaire dans la réalité ni de persistance de la réalité : c'est un *autre registre* que celui où fonctionne la conscience esthétique, même si la *phantasia* est remise en jeu dans le phénomène esthétique, en cela médiateur (et « transitionnel » au sens de Winnicott), de façon très originale, entre elle et la réalité, comme *mixe* de fiction et de réalité. Cela va nous permettre de reprendre quelques points essentiels de notre propre élaboration phénoménologique.

b) *le jeu théâtral selon Husserl*

Husserl écrit (partie b du texte n° 18 de Hua XXIII) :

> « L'art est l'empire de la *phantasia* formée, perceptive (*perzeptiv*) ou reproductive (scil. imaginative), intuitive mais aussi en partie non intuitive. On ne peut pas dire que l'art doive nécessairement se mouvoir dans la sphère de l'intuitivité. » (Hua XXIII, 514)

Ainsi ne doit-il pas nécessairement figurer (*darstellen*) en image, et cette image, si elle est là, ne doit pas être comprise comme image-copie (*Abbild*). Husserl prend immédiatement l'exemple du théâtre :

> « Lors d'une représentation théâtrale, nous vivons dans un monde de *phantasia* perceptive, nous avons des "images" dans l'unité en enchaînement d'une image, mais pas pour autant des images-copies. Quand Wallenstein ou Richard III est représenté sur la scène, il s'agit assurément de figurations en images –copies, bien que cela demeure une question à soulever de savoir dans quelle mesure ce caractère d'image-copie (*Abbildlichkeit*) a lui-même une fonction esthétique. En *premier* lieu, ce n'est sûrement pas le caractère d'image-copie qui l'a, mais le caractère d'image (*Bildlichkeit*) au sens de la *phantasia*

perceptive en tant qu'imagination immédiate. Dans une comédie ou un spectacle de mœurs bourgeois, le caractère d'image-copie est manifestement supprimé, et pareillement dans les légendes, même quand elles commencent avec "il était une fois", comme c'est habituellement le cas dans les contes. Ce sont des reproductions intuitives ou partiellement intuitives du passé qui nous sont offertes, et ce, sur le mode de la *phantasia*-de-passé, et éventuellement tout à fait dans la *phantasia*, comme dans les contes d'Hofmannsthal.» (Hua XXIII, 514-515)

De la sorte, si tel comédien «incarne» Wallenstein, il en est en quelque sorte le *Bildobjekt*, mais ce n'est pas là l'essentiel – sans compter, Husserl va y venir, que le comédien est un homme vivant –, puisque ce n'est pas cela qui constitue la fonction esthétique du théâtre: c'est bien plutôt l'enchaînement des «images» en une image, une «représentation» ou une figuration (*Darstellung*) d'un drame. Et pour cela, ajouterons-nous, les comédiens doivent *jouer* leur rôle, et nous savons qu'ils peuvent le faire plus ou moins bien, avec plus ou moins de vrai*semblance*. Ce qui se joue principalement se joue dans l'enchaînement temporalisant – le déroulement de l'intrigue – où la «*phantasia* perceptive» entre en jeu, mettant toute la représentation théâtrale au registre du comme-si, alors même, encore une fois, que les personnages sont «joués» par des hommes réels. C'est un peu, conclut Husserl, comme dans les contes où chacun sait que l'histoire racontée n'a jamais eu lieu, sinon dans un passé-comme-si, dans un passé de *phantasia*, alors même que le récitant (ou le lecteur) est au présent. Husserl reprend de plus près ce qui se passe au théâtre:

«Si nous analysons d'encore plus près ce qui se passe (*die Sache*) au théâtre, nous parlons d'une représentation (*Darstellung*) théâtrale et la nommons parfois même figuration (*Darstellung*) en image. Les comédiens produisent une image, l'image d'un événement tragique, chacun [étant] l'image d'une personne qui agit etc. Mais "image de" ne veut pas dire ici image-copie de. Et ce qu'il faut en distinguer est: la figuration du comédien n'est pas non plus une figuration au sens où nous disons d'un *Bildobjekt* que se figure en lui un *Bildsujet*. Ni le comédien, ni l'image que son effectuation est pour nous (la figuration du comédien veut donc dire ici la production d'une "image" par la médiation de ses activités effectivement réelles et parmi elles de ses mouvements, de son jeu de physionomie, de son "apparition" extérieure qui est son produit) ne sont *Bildobjekt*, dans lequel se met en image-copie un autre objet, un *Bildsujet* effectivement réel ou même fictif.» (Hua XXIII, 515)

Autrement dit, et c'est capital, la figuration est *au second degré*, elle passe par la médiation du jeu bien réel («l'interprétation») du comédien, avec son corps vivant et ses mouvements bien réels. Il n'y a pas, de la part du comédien, de *mimè-sis* spéculaire, d'imitation plus ou moins parfaite d'un autre personnage, qu'il soit réel ou imaginaire, mais une *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, qui, nous le savons, n'est elle-même possible que par et avec la *phantasia* et les phénomènes de langage. Une imitation spéculaire serait mécanique, machinale, non vivante, et le spectateur n'y serait pas impliqué, le simulacre du théâtre ne fonctionnerait pas, nous n'aurions affaire qu'à une copie figée de l'action.

Plus précisément, écrit Husserl:

«Là où un spectacle théâtral (*Schauspiel*) est représenté, aucune conscience de mise en image-copie n'a besoin d'être éveillée (*erregt*), et ce qui y apparaît est un fictum per-

ceptif (*perzeptiv*) pur. Nous vivons dans la neutralité, nous n'accomplissons, eu égard à l'intuitionné, aucune position effective, tout ce qui y arrive, tout ce qui y est en les choses, les personnes, ce qui y est dit et fait, etc., tout a le caractère du comme-si. Les hommes vivants, les comédiens, les choses réelles, les accessoires, les meubles effectivement réells, les rideaux effectivement réels etc., "figurent", ils servent à nous transposer dans l'illusion artistique. Si nous nommons illusion tout cas où une *phantasia* perceptive est "éveillée" par des choses effectivement réelles, ou plutôt engendrée sur l'arrière-fond (*Hintergrund*) de perceptions et éventuellement d'autres expériences de choses effectivement réelles, et ce, de telle sorte qu'en elles se figure l'objet artistique, nous avons à faire ici avec des illusions.» (Hua XXIII, 515-516)

On ne saurait mieux décrire, du point de vue phénoménologique, l'illusion du théâtre où le réel sert de médiateur à la non-positionnalité (la neutralité) de la *phantasia*, *pourtant «perceptive»* par cette médiation, où se déroule en fait tout le spectacle, dans une attitude de comme-si persistante, le jeu y étant dominant. Celui-ci, du côté du comédien, est un faire comme-si, mis en action par son corps vivant, et du côté du spectateur, il est un voir comme-si, comme si l'action en *mimèsis* (non spéculaire, active et du dedans) se déroulait comme la répétition de l'action réelle, ici et maintenant, sous ses yeux. Étrange mixe de réel et de fictif, dont la clé est dans l'expression presque contradictoire de «*phantasia perceptive*».

Cette illusion du théâtre se distingue cependant de l'illusion perceptive classique sur un point d'importance capitale. Husserl s'en explique un peu plus :

> Dans le cas de la représentation théâtrale, le spectacle (*Schauspiel*), cette section d'un monde apparent, apparaît, *mais nous n'y commençons pas avec une perception (Wahrnehmung) normale* (nous soulignons). Nous ne commençons pas avec la thèse de la réalité effective de l'apparaissant perceptif (*perzeptiv*). D'autre part il y a ici aussi le conflit qui ne constitue pas seulement après coup par de nouvelles expériences, mais qui est là d'avance : nous "savons" que la comédie (*Schauspielerei*) a lieu, que ces cartons et murs de toile ne sont pas des arbres effectivement réels etc. D'une certaine manière inactuelle (passive) tout ce qui y est "vu" a le caractère de nul (*Nichtig*), du biffé ou mieux, du supprimé selon sa réalité effective : Mais nous, *qui ne sommes pas des enfants* (nous soulignons), n'*accomplissons* ici aucun biffage comme négation active, tout aussi peu que nous n'accomplissons activement la conscience de réalité effective de l'expérience dans laquelle les comédiens et les choses "qui figurent" nous sont données comme réalités effectives.» (Hua XXIII, 516)

En d'autres termes, l'illusion théâtrale est *originaire*, et la perception y est d'entrée de jeu «anormale», portée au registre du comme-si. Il faut, pour que l'illusion fonctionne, que la réalité soit là, mais de manière inaccomplie («passive»), et c'est seulement ainsi que l'illusion n'est pas renvoyée, par l'accomplissement de la thèse de réalité, à la néantité ou à la nullité (*Nichtigkeit*). La *phantasia* perceptive est paradoxale en ce qu'elle *a besoin*, pour ainsi dire, *du réel* (où il y a les comédiens et les accessoires de la mise en scène), *mais du réel seulement en tant qu'il est inaccompli ou non posé*. Le second passage que nous avons souligné («nous qui ne somme pas des enfants») prend des allures de paradoxe si l'on réfléchit que c'est cela, précisément, qui se passe *aussi* dans le *jeu enfantin* : mais sans doute Husserl veut-il dire, de manière elliptique, que, tout en n'étant pas des enfants, nous le sommes néanmoins encore suffisamment pour «croire», dans

la non positionnalité de la *phantasia*, *à l'illusion* qui se joue au théâtre. On pourrait soutenir qu'il y a du réel, mais, nous venons de le dire, non posé comme tel, dans la *phantasia* perceptive, et qu'il s'agit là d'un registre *original* de l'exercice de la *phantasia* : celui où *elle perçoit le réel mais sans le poser*, ou, en quelque sorte, pour le transposer (architectoniquement), non pas en *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* (cas de la rencontre de l'image ayant un support physique), mais *lui-même* en figuration perceptive (*perzeptiv*) d'une *phantasia* plus large, qui l'englobe sans le nier. Comme le dit Husserl plus loin (cf. Hua XXIII, 517), « l'effectivement réel fonctionne comme figuration » (soulignons : *l'effectivement réel* et *non pas* le *Bildobjekt* dont il serait le support), et « l'éprouvé non modifié est constamment recouvert », et ce, « consciemment », mais « de façon non intuitive » – il n'est pas, dans ce cas, intuitionné comme réel, et ce, dès l'origine, ce pourquoi la perception est « anormale ». C'est donc aussi parce qu'il n'y a pas ici de *Bildobjekt* que Husserl utilise l'expression très paradoxale de *phantasia perceptive : « perzeptiv »* et non « *wahrnehmungsmässig* », parce que la *Wahrnehmung* est inaccomplie (elle ne pourrait porter que sur la réalité), et parce qu'il n'y a qu'une *Perzeption* qui, dans la *phantasia*, peut prendre en vue le réel fonctionnant lui-même comme figuration (rappelons-le : *Darstellung*). Tel est sans doute, ici, le fond de la pensée de Husserl : on voit qu'on se trouve à un registre intermédiaire, *transitionnel*, entre le *phantasia* et l'imagination. Cas d'une *phantasia* qui perçoit (*perzipiert*) sans « image », ou plus précisément sans transposition en *Bildobjekt* et *Bildsujet* (bien que celle-ci puisse y fonctionner, mais de manière qui n'est pas essentielle au jeu, qui au contraire, le détruit).

Husserl poursuit :

> « Nous nous plaçons de cette manière depuis le commencement sur le sol de l'"illusion", de l'"apparence" qui par ailleurs [...] est caractérisée pour nous comme apparence "esthétique". En d'autres termes, nous nous plaçons sur le sol de l'intuition de *phantasia*. [...] Nous n'accomplissons aucune des positions de réalité effective positive et négative, ne veut pas dire que nous n'accomplissons absolument aucune position. Au contraire, nous percevons de manière active, nous jugeons de manière active, nous accomplissons des attentes, nous espérons et nous craignons, nous sommes tristes et joyeux, nous aimons et haïssons etc. Mais tout cela "dans" la *phantasia*, sur le mode du comme-si. De quelle manière les hommes qui jouent la comédie, et nous pourrions tout aussi bien dire les choses qui relèvent de la comédie, figurent-ils les quasi-réalités effectives de l'art ? Du point de vue du décor, de la destination théâtrale et de la mise en scène nous pouvons dire : certaines choses se montrent, comme l'enseigne l'"expérience" (ce n'est à vrai dire pas une expérience pure et simple), destinées à éveiller une double aperception, c'est-à-dire une double appréhension perceptive (*perzeptiv*) [...] Et ces choses sont à présent offertes, selon les circonstances, à la perception (*Wahrnehmung*) ou à la conscience de conflit perceptive (*perzeptiv*), et doivent nous permettre de nous placer sur le sol de la perception (*Perzeption*) biffée dans la tournure d'une simple *phantasia*, donc d'inaugurer une *phantasia* purement perceptive. Nous comprenons cette intention (*Absicht*) et allons au théâtre pour lui satisfaire et par là participer à la jouissance esthétique. Or, abstraction faite des décors et des intentions, c'est précisément un fait que, alors que le conflit perceptif est un vécu, un accomplissement de l'un des côtés dans le sens de la *phantasia* perceptive (fiction) a lieu. Mais le fictum se figure en ce sens dans la chose effectivement réelle en tant que celle qui, dans des circonstances données [apparaît] en son "apparition" perceptive "propre", offre exactement ce qui est le "pro-

prement perçu" du fictum. Mais cela n'est évidemment que réflexion et mise en rapport des deux attitudes dans leurs données.» (Hua XXIII, 517-518)

Husserl est en effet parti de l'illusion théâtrale en ce qu'elle a d'originaire, et il ne fait que reconstruire, par réflexion, ce qui pourrait faire glisser de la double *aperception* – celle de la fiction et celle de la réalité – à la *phantasia* perceptive. Du côté de la fiction, nous vivons «dans» la *phantasia*, sur le mode du comme si, et c'est ainsi que nous participons au spectacle. Mais du côté du réel, il y a les décors, et même des choses réelles sur la scène. Comment celles-ci n'anéantissent-elles pas la fiction ? C'est qu'elles-mêmes y sont prises, et qu'alors, en accentuation par rapport à ce qui précède, elles figurent *elles-mêmes* la fiction, laissant leur caractère réel *non posé*. Nous voilà à nouveau confronté au paradoxe de la *phantasia* perceptive: les choses réelles qui sont sur la scène sont elles-mêmes prises au registre de la *phantasia*, elles deviennent des *choses-de-phantasia*. Là est toute la dimension du *jeu*, et, nous allons y venir, déjà du *jeu enfantin*. Mais lisons de près l'explication de Husserl.

«Dans le vivre qui feint (*fingierend*), ou dans l'attitude dans laquelle nous vivons dans le monde-"image", nous n'avons rien accompli du monde effectivement réel de l'expérience, et en particulier de l'expérience des réalités qui servent à la figuration, ce monde est pour nous un monde non posé, mais mis hors circuit. Cela concerne aussi les meubles qui sont exactement aussi effectivement réels qu'ils sont des ficta dans le monde image. Ils ne sont pas des images pour des ficta, ils ne sont pas, dans l'attitude du spectateur qui vit dans le jeu, des meubles effectivement réels qui servent à quelque chose, mais des meubles dans le bureau du président etc., donc des meubles de *phantasia*. Eux aussi sont donc de l'"apparence" et ont leur conflit avec la réalité effective de laquelle relèvent les meubles effectivement réels. Car les meubles sont des objets d'usage et ont comme se tenant dans le bureau leur fonction expresse. Mais le bureau est un fictum offert par le conflit, l'usage auquel ils sont soumis et pour lequel ils sont là, est un usage supprimé par le conflit et offert dans le fictum, usage pour les personnages du fictum qui s'assoient dessus etc., par quoi le s'asseoir n'est pas un s'asseoir effectivement réel, mais "phantasmé", même si en même temps le comédien s'assoit effectivement (ce qui signifie seulement qu'il accomplit tous les mouvements, qu'il a les sensations musculaires, que des processus physiologiques correspondants se déroulent dans les muscles – ce qui cependant ne rend pas déjà effectivement réel le "s'asseoir"). En aucune place ne surgit ici la figuration au sens de la mise en image-copie, c'est-à-dire la conscience dans laquelle un fictum perceptif rend conscient un autre objet, qu'il soit effectivement réel ou lui-même fictif, le "vise" par mise en image-copie.» (Hua XXIII, 518-519)

C'est donc, encore une fois, *tout* le spectacle qui est sur le mode du «comme si», mais en *phantasia*. Dès lors, les personnages (comédiens) et les objets «réels» en lui ne sont pas posés, mais *posés comme si* dans la fiction, tandis que la *phantasia*, qui constitue l'élément même de la pièce jouée, joue librement sans même (quasi-)poser d'*objet*, de manière radicalement non positionnelle, mais «formée», mise en intrigue par l'artiste (le créateur), c'est-à-dire *mise en phénomène de langage* (lui-même par soi non positionnel). De ce phénomène de langage, on peut dire que les objets, perçus (*perzipiert*) sur le mode du comme si, constituent des *aperceptions de phantasia*, sans cependant qu'ils arrivent à épuiser ces dernières, à les reprendre toutes, loin s'en faut. Il y a encore celles, en effet, qui circulent dans

les paroles prononcées par les comédiens, et dans les relations intersubjectives entre les personnages qu'ils sont en train de rejouer. Il y a là cependant un paradoxe : dans ce mixte étrange de *phantasia* et de réalité, le jeu des comédiens (leur « interprétation » plus ou moins bonne), donnant vie à la *phantasia*, fait circuler celle-ci de la scène aux spectateurs, dans ce qui est pour eux une *Einfühlung* en *phantasia* (qui n'est pas la quasi-*Einfühlung* du fantasme, ou du moins ne l'est pas nécessairement) de ce qui, sur la scène, est pareillement *Einfühlung* en *phantasia*, et ce, par la médiation subtile des phénomènes de langage qui se tissent, non seulement *entre* les paroles dites par les comédiens, mais *entre* les personnages (avec leur affectivité et leurs comportements) qu'ils « incarnent » par *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans – comme si nous assistions à la vie même des personnages « représentés ». Il n'y a donc pas seulement la *mimèsis* spéculaire, active et du dedans qui rend vifs les dialogues entre les personnages incarnés, et en fait, déjà des phénomènes de langage. Il y en a aussi une autre qui fait non moins partie intégrante des phénomènes de langage mis en jeu par le « spectacle ». C'est celle selon laquelle le « spectacle » nous donne à « *einfühlen* » en *phantasia* des *Einfühlungen* elles-mêmes « jouées » en *phantasia* – la *phantasia* y étant à la fois « perceptive » et, selon de multiples implications du *Phantasieleib*, « non perceptive ». D'une certaine façon, les comédiens « empruntent » à la *Leiblichkeit* des personnages qu'ils incarnent respectivement, et c'est celle *Leiblichkeit* qui « passe », par la *phantasia*, au spectateur. Et cela suppose, de la part du comédien, un singulier pouvoir de *mimèsis* non spéculaire, active et du dedans, de la *Leiblichkeit* des personnages incarnés et cependant fictifs, c'est-à-dire une non moins singulière « plasticité » de sa *Leibkörperlichkeit*, elle-même objet de la *phantasia* perceptive, à l'égard de la *Leibkörperlichkeit* pareillement fictive des personnages. C'est à l'aune de cette « plasticité » que se mesure le talent du comédien. Mais encore une fois, comme Husserl le souligne avec une remarquable lucidité, cette *Leibkörperlichkeit* fictive des personnages n'est pas, en son fond, un *Bildobjekt*, car il y entre précisément de la *Leiblichkeit*, par principe infigurable. L'*Einfühlung* purement en *phantasia* n'est pas une quasi-*Einfühlung* parce que, précisément, elle est médiatisée, non pas par l'imagination, mais par la *phantasia perceptive*, c'est-à-dire plus précisément, non pas par l'aperception apprésentative (l'*Einfühlung*) du comédien comme tel sur la base de sa *Leibkörperlichkeit* propre (il ne faut pas que le spectateur ait à « imaginer » le personnage, comme c'est le cas si le spectateur y « projette » le fantasme ou si le comédien est mauvais), mais précisément par la *phantasia perceptive* d'une *Leibkörperlichkeit* faisant « circuler » la *phantasia* jusqu'au « dedans » d'une *Leiblichkeit* qui est celle du personnage et non pas du comédien. C'est en ce sens que la *phantasia* « perceptive » double ici l'aperception du réel. La vie en *phantasia* qui en résulte n'est donc pas une « vie dans l'imaginaire » comme dans le fantasme, mais une vie *réellement* éprouvée (*reell erfahren*) à propos d'une vie *réellement (reell) « figurée »* dans et par la *phantasia*, en ses « perceptions » directes, donc sans que, nécessairement, des intentionnalités imaginatives, figuratives ou non, doivent s'y mêler. Comme pour toute phénoménalisation en langage, dont le sens, coextensif de la *phantasia* (tout au moins de ses aperceptions) n'est pas pour autant *ipso facto* découpé à vide par des significativités imaginatives

vidant la *phantasia* de toute aperception, il y faut *du temps et de l'espace*, c'est-à-dire *de la temporalisation (spatialisation) en présence* sans présent assignable. Ce qui est essentiel sans ce type de jeu est qu'il *peut* échapper à l'emprise du fantasme sans pour autant s'assimiler au «prosaïsme» du réel. «Transition», «espace potentiel» pour reprendre les termes de Winnicott, entre l'imagination (le fantasme) et le réel, et où les jeux de la *phantasia* ont un rôle dominant. C'est là une raison de plus, s'il en fallait, pour distinguer rigoureusement *phantasia* et imagination. Nous avons ici un second cas où la *phantasia* fonctionne sans *Bildobjekt*, à côté de celui (*phantasia* «interne» de Husserl) où il n'y a pas de *Bildobjekt* sinon comme «apparence perceptive». Ici en effet, la *Perzeption* a lieu, et elle est bien réelle.

En effet, conclut Husserl :

> «L'art nous offre en fait une plénitude infinie de *fictions perceptives*, et même de fictions *purement* perceptives, tout autant que de fictions purement reproductives (scil. relevant seulement de la *phantasia*).
> «En cela, les *phantasiai* ne sont pas accomplies librement par nous (seul l'artiste créateur a ici cette liberté et ne les met en action qu'en lien avec des idées [*Ideale*] esthétiques), mais elles ont leur objectivité, elles nous sont prescrites, imposées, de manière analogue à celle dont les choses de la réalité effective nous sont imposées, comme quelque chose que nous devons prendre. De manière analogue mais cependant pas tout à fait de la même manière.» (Hua XXIII, 519)

Et plus loin (après avoir abordé une première fois le problème du récit) :

> «Le roman, le spectacle de théâtre a de l'"existence" intersubjective selon sa consistance et son enchaînement d'image, dans la mesure où chacun qui amène les objets d'expérience "qui figurent" à l'apparition dans les circonstances adaptées, et qui n'accomplit pas les conflits tenant à la subjectivité contingente, suit librement l'intention artistique etc., conduit et doit conduire à la quasi-expérience le même roman, le même morceau de vie inventée (*fingiert*), de destin inventé etc.» (Hua XXIII, 520)

Il y a donc aussi une liberté (dans la *phantasia*) – liberté de la *phantasia* – chez le spectateur (ou le lecteur de roman) : celle de suivre l'intention artistique que le créateur a insufflée dans sa création. On en est ici tout à fait explicitement à la *mimèsis* non spéculaire, active, et du dedans, du phénomène de langage qui s'est «produit» en le créateur par le phénomène de langage qui se «produit» dans le spectateur (lecteur). Tous deux, dans ce cas, feignent ou «imaginent» (*fingieren*), sont sur le mode du *comme si*, au registre, non pas, encore un fois, de l'imagination qui vise un objet (*Bildsujet*) en se le figurant dans un *Bildobjekt* (ou une apparence perceptive), mais de la *phantasia perceptive* dont les objets et les personnages, censés être réels, mais «perçus» seulement comme s'ils l'étaient, peuvent à tout le moins amorcer cette *mimèsis*. Cela implique, comme l'écrit encore Husserl, que :

> «Celui qui feint (scil. sur le mode du comme si) vit dans la fiction, c'est-à-dire vit dans l'accomplissement des quasi-expériences [...], et pour autant qu'il le fait *il ne pose ni la réalité effective d'expérience ni soi-même* (nous soulignons), et ne mêle pas les deux ensemble, ou ne laisse pas l'un devenir du néant (*Nichtig*) dans l'autre [...]» (Hua XXIII, 521)

Deux choses sont à retenir. Premièrement, l'*accomplissement* des quasi-expériences par un vivre, celui d'un soi qui y vit *réellement (reell)*. Secondement, et cela correspond bien au mode du comme si de ces quasi-expériences, le soi qui vit réellement en elles ne pose pas d'expérience et ne se pose pas, c'est-à-dire est *non positionnel de soi-même*. Il accomplit donc, et *vit* même *dans cet accomplissement sans se poser*. Nous avons donc affaire au vivre (et au vécu) du soi non positionnel, qui ne se « convertit » pas en soi posé, ce qui implique qu'il ne pourrait être soi posé que face à la réalité ou face à l'objet intentionnel de l'imagination (*Bildsujet*), qu'il (quasi) pose dans un présent intentionnel. Le soi est dès lors tout entier dans le vécu d'accomplissement de la quasi-expérience, *il s'y « sent » sans se poser*, ou sa « sensibilité », qui est un fait affectivité, n'est que celle de son vivre dans l'accomplissement de la quasi-expérience : il n'est donc, dans ce cas, ni objectivé, ni objectivable comme tel, son aperception transcendantale immédiate se confond avec le jeu qu'il joue dans la fiction. Il y est donc, comme nous disons, « logé » sans qu'il ait à s'y « représenter ». Cela confirme et renforce tout à fait ce que nous disions de la non positionnalité des *phénomènes* de langage, non positionnalité ici à ce point explicite que Husserl n'a pas manqué de la remarquer, et de l'étendre au soi lui-même. Nous comprenons encore plus clairement le statut phénoménologique de l'aperception transcendantale immédiate comme pure *structure d'éveil*, jusques et y compris au registre de la *phantasia*, ici, dans le cas analysé par Husserl de la *phantasia* perceptive, comme pure structure *d'attention au jeu* ou de *concentration dans le jeu*, proche de, comme l'a remarqué Winnicott, mais pas identique à ce qui se passe dans le rêve. Et c'est finalement paradoxal que le soi de la *phantasia* perceptive, puisque le « soi » de *phantasia* n'est pas *pris* en elle comme il peut l'être dans l'imagination propre au fantasme (c'est l'un des traits distinctifs du *Phantasieleib* par rapport au *Phantomleib*), y soit « logé », y soit *fungierend*, « en fonction » *dans le vivre* de la *phantasia* qui ne pose pas et qui ne se pose pas. Par suite, ce « soi *accompagne* » ce vivre, non pas de lui-*même* (posé comme tel), mais *de sa non position*, tacitement et par derrière, donc *dans un vécu propre de plaisir du libre jeu*. Car il faut qu'il soit là, non pas tant pour faire que pour *jouer*, et jouer d'un jeu sans règles fixées d'avance : les jeux existants, par exemple le jeu de cartes, de dames ou d'échec, ne sont que la codification symbolique de ce jeu, elle-même symboliquement instituée, et où ne joue plus le libre jeu de la *phantasia* avec des aperceptions de *phantasia*, c'est-à-dire aussi avec celles d'entre elles qui sont des *phantasiai* perceptives. Dans le jeu codifié par des règles, et à supposer que le fantasme en soit absent (ce qui n'est pas nécessairement le cas), un calcul des possibles au gré des *contingences* qui y sont comme les échos très affaiblis du libre jeu de la *phantasia*, s'élabore à l'occasion du surgissement des diverses configurations du jeu : il y a toujours en ce type de jeu, en ce sens, un aspect « mathématique », où la *phantasia* joue latéralement son rôle.

Nous sommes, on le voit, au plus près de ce que Winnicott a pensé du jeu, et d'abord du jeu enfantin, c'est-à-dire de ce qu'il appelait les phénomènes (et l'espace) *transitionnels*. Nous sommes dès lors à présent en mesure d'aborder cette pensée sous l'angle phénoménologique.

§ B. Objets et phénomènes transitionnels selon Winnicott : analyses phénoménologiques

a) *L'objet transitionnel : ses difficultés et leur résolution*

L'objet transitionnel (bout de laine, bout de tissu, poupée etc.), première possession non-moi (*not me*) du petit enfant, constitue, selon Winnicott (*Jeu et réalité*, p. 134)[16], le « *premier* usage du symbole par l'enfant » et la « *première* expérience de jeu ». Une de ses caractéristiques essentielles est que jamais l'adulte (et tout d'abord la mère) ne lui conteste cet usage et cette expérience, ne demande à l'enfant s'il a créé ou trouvé cet objet. Toujours selon Winnicott, cet objet « est un symbole de l'union du bébé et de la mère (ou d'une partie de la mère) », qui « peut être localisé » en tant qu'il « occupe une place dans l'espace et dans le temps », « là où la mère se trouve elle-même en transition entre deux états : être confondue avec l'enfant (dans l'esprit du bébé) et être éprouvée comme un objet perçu ». « L'utilisation d'un objet symbolise l'union de deux choses désormais séparées, le bébé et la mère, *en ce point, dans le temps et l'espace, où s'inaugure leur état de séparation* » (JR, *ibid.*, c'est Winnicott qui souligne). Ce que Winnicott interprète encore dans les termes suivants : « nous nous devons d'admettre qu'il y a bien dans l'esprit du petit enfant, ou dans sa réalité psychique intérieure, l'amorce d'une constitution de l'image de l'objet. Mais la représentation mentale dans le monde intérieur demeure significative – ou l'image dans le monde intérieur demeure vivante – grâce au renforcement provenant de la disponibilité de la mère, en tant que personnage extérieur (réel) et séparé, ainsi que de sa technique de soins maternels. » (JR, 134-135). Autrement, le bébé subit une « angoisse impensable », le traumatisme d'une *rupture dans la continuité* de son existence (cf. *ibid.*).

Nous ne prenons les choses par ce biais que parce que Winnicott insiste d'emblée sur la primauté de la constitution de l'objet transitionnel, laquelle est censée ouvrir aux phénomènes transitionnels, c'est-à-dire aux jeux avec des objets. L'état qui précède cette constitution est selon lui une sorte d'état « fusionnel » du bébé avec sa mère (le sein), où, le sein venant au moment où le bébé a faim, tout se passe comme si celui-ci l'avait « créé » comme dans une « hallucination » originaire, le sein faisant ainsi partie de lui-même. En termes phénoménologiques husserliens, nous dirions que cet état est l'état primordial, où il n'y a pas encore de soi propre – celui-ci ne vient qu'avec la *Stiftung* interfacticielle – et où le sein, plutôt qu'une hallucination (terme ambigu) est un *Phantom* au sens husserlien, c'est-à-dire ce que Winnicott nomme par ailleurs, sans doute plus justement, « objet subjectif ». Toute la question de l'objet transitionnel est par là celle du passage du primordial sans extériorité (donc aussi, à vrai dire, sans intériorité) à la distinction d'une intériorité (grossièrement nommée « psychique ») et d'une extériorité d'objet, où vient à poindre le réel. Si, avec l'expérience de l'objet transitionnel, l'enfant fait la première expérience du jeu, cela signifie que cet objet est celui de ce que Husserl nommait une *phantasia perceptive*, et c'est ce qu'il s'agit de comprendre.

---

16. Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », Paris, 1975, tr. fr. par Cl. Monod et J.B. Pontalis. Nous citerons désormais par JR, suivi de l'indication de page.

Les difficultés sont grandes, cependant. Tout d'abord, on ne peut admettre tout simplement que l'objet transitionnel soit symbole (sinon pour nous, qui nous efforçons de comprendre), et symbole de l'union de l'enfant et de la mère (dans le sein), c'est-à-dire, comme le dit encore Winnicott, image, fût-elle en amorce dans sa constitution, du sein, comme si l'objet transitionnel en était un substitut. On ne serait pas loin, en effet, de ce qui a fait manquer à Freud le repérage de l'objet transitionnel, en proposant ce que dans nos termes nous nommerions l'institution du suçotement sur la base de la succion, l'objet y étant encore complètement investi par la pulsion (orale), alors précisément que, Winnicott y insiste, et c'est ce qui fait tout le caractère révolutionnaire de sa découverte, l'objet transitionnel déborde au-delà de la pulsion – du moins en tant que tel. Il s'agit donc de quelque chose de plus complexe.

L'élément essentiel, sans lequel l'objet transitionnel ne pourrait pas voir le jour, est l'assurance de la continuité de la mère (« suffisamment bonne » selon l'expression de Winnicott) dans la permanence de ses soins attentifs et affectueux, dans la fiabilité de son assistance qui permet aussi à l'enfant « d'être seul »[17] en présence de la mère. Cela suppose que la *Stiftung* interfacticielle entre la mère et l'enfant ait déjà eu lieu, donc que le soi de l'enfant se soit situé en son ici absolu par rapport à l'ici absolu de la mère, et ce, déjà, au sein de phénomènes de langage (sans qu'il y ait pour autant, bien entendu, de la langue), mettant eux-mêmes en jeu la *phantasia* et des aperceptions de *phantasia*. Dès lors, si la *phantasia* est déjà en jeu, et ce, à l'écart du *Phantom* relevant du primordial, *l'objet transitionnel* peut bien surgir comme *phantasia perceptive*, c'est-à-dire comme l'une des aperceptions de *phantasia* qui, en tant que fragment distingué de l'un ou l'autre phénomène de langage, joue toujours le rôle d'amorce de la rencontre interfacticielle. En ce sens, Winnicott a tout à fait raison de dire qu'avec l'objet transitionnel l'enfant fait la première expérience du jeu : cet objet est la mère (le sein) « *comme si* », mais originairement aussi *devant* la mère et *pour* la mère. Et s'il échappe en lui-même à la capture pulsionnelle, c'est dans cette mesure, c'est-à-dire en tant que le soi de l'enfant qui joue le jeu n'accomplit pas de (quasi-)position de réalité ou de (quasi-) position de soi (imaginative) dans le fantasme. L'erreur de Freud fut d'« érotiser » totalement la relation mère/enfant, de considérer l'enfant et la mère comme deux monades pulsionnelles, alors que, d'emblée, la *Stiftung* interfacticielle les place en même temps sur un autre registre, celui des phénomènes de langage (originairement non positionnels), de la *phantasia* et des aperceptions de *phantasia* (pareillement non positionnelles), où l'un et l'autre soi sont « logés » dans leur vivre et leur vécu. À ce titre, on peut même dire que, dès que la *Stiftung* interfacticielle a lieu, c'est le sein lui-même qui est déjà objet transitionnel, qui passe de l'état de *Phantom* ou d'« objet subjectif » à l'état d'« objet » perçu (*perzipiert*) par une *phantasia perceptive*. Et il en ressort que, dans cette *Stiftung*, c'est bien, comme nous le pensons, la *phantasia* (et donc le *Phantasieleib*) qui en constitue la base phénoménologique. Dans la *phantasia* perceptive du sein, c'est la *phantasia* qui « expérien-

17. Cf. le très bel article de 1958 : « La capacité d'être seul » in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, tr. fr. par J. Kalmanovitch, Payot, Paris, 1969, pp. 325-333.

cie » le sein comme autre ici absolu, et l'objet transitionnel en est l'attestation phénoménologique. Il y a déjà jeu (interfacticiel) dans *l'échange* du sein et de l'objet transitionnel, jeu qui distingue l'objet fantasmatique (le *Phantom*) investi par la «pulsion» de ce qui est «perçu» (*perzipiert*) par la *phantasia*. Nous retrouvons ainsi l'un des éléments essentiels de notre élaboration phénoménologique.

Il n'est donc pas nécessaire, ici, car cela peut conduire à la confusion, d'introduire du «symbolisme» – à moins qu'on ne confère au terme un sens si large qu'il en deviendrait confus. Le «choix» de l'objet transitionnel, autrement dit, ne procède pas de son institution symbolique : la seule institution symbolique ici en jeu est celle de l'interfacticité, et de l'interfacticité *transcendantale* dans la mesure où la mère peut jouer son rôle en absence – elle est même absente *hic et nunc*, *dans* le jeu avec l'objet transitionnel, tout comme, par exemple, quand j'écris de la philosophie dans le silence de mon bureau, les autres, dont seuls quelques uns me sont connus, et auxquels je m'adresse, sont absents *hic et nunc* alors qu'ils sont bien «là» dans ma pensée et dans ce que j'écris. En ce sens aussi, Winnicott a eu raison de voir une continuité entre le jeu dans l'espace transitionnel et la culture. En ce sens : c'est-à-dire au sens précis où le ou les objets transitionnels ne sont pas des «images» figurant autre chose, ou mieux, au sens husserlien, pas des *Bildobjekte* pour des *Bildsujets*. L'imagination ne joue ici qu'un rôle parasite – et c'est d'abord celui du fantasme –, et la *phantasia*, y compris dans ses *Perzeptionen*, n'est pas l'imagination. C'est de là que vient la possibilité en principe infinie de l'extension de l'«espace transitionnel» dans les phénomènes transitionnels, et ce sont eux qui sont les *véritables médiateurs de la réalité*. C'est ce point qu'il nous faut à présent étudier.

b) *Les phénomènes transitionnels*

Winnicott résume fort bien ce qu'il entend par l'aire du jeu et les phénomènes transitionnels à la fin du chapitre III de *Jeu et Réalité* (JR, 72-74). Nous allons commenter ce résumé point par point, sans cependant le citer exhaustivement.

a) Le premier point concerne la «concentration» nécessaire au jeu enfantin : «l'enfant qui joue *habite* une aire (scil. l'air transitionnelle du jeu) qu'il ne quitte qu'avec difficulté». Il lui faut en effet se maintenir dans la non-positionnalité du réel et du soi, les mettre hors-circuit, pour se maintenir dans le champ du «comme si» qui n'est cependant *pas directement* (il ne l'est que pour nous qui interprétons du dehors) *simulation* d'autre chose s'il s'agit véritablement d'un jeu et non pas de la «partie» jouée d'un jeu codifié par le fantasme.

b) Cette aire du jeu «est en dehors de l'individu, mais elle n'appartient pas non plus au monde extérieur» : ni soi-*même*, ni la réalité ne sont *posés*. Si le jeu n'est pas une simulation, il n'est même pas là pour susciter une quasi-position d'objet imaginaire.

c) Dans cette aire, et «sans halluciner, l'enfant extériorise un échantillon de rêve potentiel et il vit, avec cet échantillon, dans un assemblage de fragments empruntés à la réalité extérieure». L'expression est assez étrange mais compréhensible. L'enfant n'hallucine pas, c'est-à-dire qu'il ne vit pas un rêve en le prenant pour du réel, ce pourquoi le rêve demeure potentiel. Cela veut dire, dans nos

termes, que le jeu a lieu dans l'extériorisation d'aperceptions de *phantasia* («échantillon de rêve potentiel»), laquelle, à son tour, ne peut avoir lieu que dans des *phantasiai perceptives* de la réalité, elles-mêmes assemblées dans une temporalisation (spatialisation) *en langage*. C'est cela qui est encore précisé :

d) «En jouant, l'enfant manipule les phénomènes extérieurs» – remarquons que Winnicott n'écrit pas : les choses –, «il les met au service du rêve (scil. de la *phantasia*), et il investit les phénomènes extérieurs choisis en leur conférant la signification et le sentiment du rêve (scil. de la *phantasia*)». On ne pourrait mieux dire, encore une fois, que le jeu enfantin créatif n'est rien d'autre qu'un phénomène de langage constitué entre autres par des *phantasiai perceptives*. Cela signifie aussi, Winnicott y viendra au point g, que la «manipulation» implique non seulement le *Leib*, mais le *Phantasieleib*, le seul propre à faire vivre «les phénomènes extérieurs» dans le champ du comme-si, des aperceptions de *phantasia*, en dehors ou en marge de leur position comme réels (ou quasi-réels).

e) «Il existe un développement direct qui va des phénomènes transitionnels au jeu, du jeu au jeu partagé et, de là, aux expériences culturelles.» En effet, nous l'avons vu, les phénomènes transitionnels sont *eo ipso* dans le champ interfacticiel transcendantal. Mais il faudra sans doute se demander en retour s'il n'y a pas un abus de généralisation dans le fait d'intégrer dans l'«espace» transitionnel tous les «faits de culture». S'il y incontestablement du jeu en eux, on peut douter en effet qu'ils puissent entièrement s'y réduire, par «développement direct.» Nous y reviendrons, quand il s'agira de l'accès au réel.

f) «"Jouer" implique la confiance et appartient à l'espace potentiel qui se situe entre ce qui était d'abord le bébé et la figure maternelle». La «confiance» est ici celle en la continuité devant être assurée par la mère, même quand, par la *Stiftung* interfacticielle, elle est «expérienciée», dans la *phantasia*, comme un *autre* ici absolu. Il faut la stabilité et la continuité de ce dernier, même quand il est absent *hic et nunc*, pour assurer la stabilité et la continuité de l'ici absolu de l'enfant, ici absolu qu'il n'y avait pas, à vrai dire, avant la *Stiftung* interfacticielle, qui est *Stiftung* «hominisante». C'est ce soi, assuré, mais non posé, qui habite «l'espace potentiel», qui vit sans se poser comme tel dans le phénomène de langage qu'est le jeu, et sans que ce phénomène de langage soit lui-même posé comme tel. Comme nous l'avons dit, même quand l'enfant joue seul, il joue devant et pour quelqu'un. Mais il faut que ce «quelque un» ne soit pas traumatisant ou traumatique (la mère doit s'être «adaptée», être «suffisamment bonne»).

g) Le jeu implique le corps, non seulement en ce qu'il manipule des objets, mais parce que des excitations corporelles (qui ne relèvent pas des pulsions : cf. h), c'est-à-dire des kinesthèses du *Leib* et du *Phantasieleib*, peuvent susciter des intérêts très vifs : il s'y agit donc d'un plaisir de la *Leiblichkeit* indissociable, puisqu'on se trouve dans le champ de la *phantasia*, de la *Phantasieleiblichkeit*. S'il fallait encore parler ici de *Körperlichkeit*, et en un sens, il faut en parler puisque la *Stiftung* interfacticielle est aussi celle du *Leibkörper*, il faudrait dire que, comme partie prenante du jeu, elle y est aussi prise dans des *phantasiai perceptives* qui n'ont cependant, *en elles*-mêmes, a priori rien d'«érotique». En effet :

h) «L'excitation corporelle dans les zones érogènes ne cesse de menacer le jeu et du même coup menace le sentiment qu'a l'enfant d'exister en tant que personne. Les pulsions constituent la plus grande menace pour le jeu et pour le moi.» Ainsi la séduction est-elle destructrice de ce sentiment et rend-elle le jeu impossible. Là, peut-on dire, sans entrer dans le détail de ce qui n'est jamais qu'interprétation *après coup* en termes de pulsions – termes aussi vagues qu'équivoques –, c'est-à-dire en nous contentant de ce que nous avons soutenu à propos des intentionnalités imaginatives de significativités (sans autrui) du fantasme, le fantasme prend le dessus, ces intentionnalités imaginatives détruisent l'espace transitionnel et potentiel du comme-si, occultent la *phantasia* et ses aperceptions par les avatars et tribulations de l'imagination, avec la ou les *Spaltungen* qui risquent de s'y ouvrir. Plus simplement, Winnicott soutient avec force – ce sera constant dans toute son œuvre – que le jeu et les phénomènes transitionnels sont en eux-mêmes indépendants des puissances de l'*Eros*. Tout n'est pas «érotique» chez le petit enfant, et chez l'homme sain.

i) «Le jeu est essentiellement satisfaisant», et ce, nous l'avons indiqué, *par lui-même*. Il peut cependant conduire, précise Winnicott, «à un degré élevé d'angoisse», sans qu'il précise ici comment. Est-ce par sa reprise éventuelle dans une structure de fantasme ou parce que son absence de règle comporte le risque de dissolution dans le chaos (apparent) de la *phantasia*? Il nous faudra y revenir.

j) «L'élément agréable que comporte le jeu implique que l'éveil pulsionnel n'est pas excessif»: Cela signifie, pour nous, que, comme phénomène de langage, le jeu constitue le *péras* de l'*apeiron* propre à l'affectivité, et que c'est en tant qu'un tel *péras* que, tout comme chez Platon dans le *Philèbe*, il provoque le plaisir. Nous concevons donc le champ (découpé par le fantasme) des dites pulsions comme l'*apeiron* d'affects dotés du plus ou du moins, sans mesure.

k) «Le jeu est en lui-même excitant et précaire. Cette caractéristique vient *non* de l'éveil pulsionnel, mais de la précarité propre au jeu qui se fait [...] entre le subjectif (proche de l'hallucination) et l'objectivement perçu (la réalité effective ou partagée).» Autrement dit, le champ des *phantasiai* perceptives est précaire: *d'une part*, parce que, à partir de telle ou telle *Perzeption* de la *phantasia*, la *Stiftung* de l'imagination peut avoir lieu qui fait de l'«objet perçu» (par la *phantasia*) dans le jeu le *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* (par exemple, de la poupée, l'image directe de la mère, en quelque sorte son «hallucination», bien qu'il ne faille pas aller jusque là, et dans ce cas, c'est bien le soi qui se pose comme quasi-positionnel de l'objet figuré en imagination); et *d'autre part*, parce l'«objet perçu» dans le jeu peut aussi toujours devenir «inanimé», c'est-à-dire être perçu (et posé) comme objet réel (et même effectivement réel), ce qui implique tout autant le soi comme soi effectivement posant. Le jeu est donc doublement menacé, et par l'imaginaire et par le réel, et quand cette menace surgit, surgit aussi l'anéantissement du jeu dans le *conflit* (analysé par Husserl) entre l'imaginaire et le réel, entre l'image du vivant et la chose pure et simple. Et l'image du vivant peut à son tour être prise dans le fantasme, voire même aussi la chose, pour autant que le conflit se soit mué sans décision en clivage. C'est ce qui, par exemple, distingue l'objet transitionnel de l'usage de l'objet (fétiche) fait par le pervers, selon un rituel plus ou moins bien

fixé, qui est le contraire du jeu. Tout cela pose à présent la question de l'accès au réel *depuis le jeu lui-même*. Répondre à cette question est la seule manière d'échapper au caractère par trop robuste du principe de réalité freudien.

§ C. L'accès au réel : position du problème[18]

Les choses sont ici extrêmement complexes, car ce qui est premier phénoménologiquement – la *Stiftung* interfacticielle, les phénomènes de langage et le jeu – n'est pas ce qui est premier génétiquement. Celui-ci est, dans la théorie psychanalytique, l'état primordial, pas en soi solipsiste, où le sein (la mère) a le statut hus-serlien du *Phantom* (est « halluciné » selon Winnicott), et donc appartient au primordial, dans la mesure où le sein est là au moment précis ou le bébé l'attend, répond adéquatement aux sensations et aux kinesthèses déclenchées par la faim. Et déjà, pourrait-on dire, l'état transitionnel s'amorce quand, entrant en jeu, la *phantasia* « perçoit » (*perzipiert*) le sein, ou telle ou telle « partie » (objet transitionnel) du sein – en ce sens la mère elle-même peut devenir objet transitionnel, mais avec tout un cortège d'« objets » que la *phantasia* perçoit pareillement.

Or, si l'on suit Winnicott, l'accès au réel (partagé) se fait dans la superposition et l'interaction qui en résulte de ces deux états (primordial et transitionnel), qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Grosso modo, on peut affirmer qu'en tant que *Phantom* relevant du primordial, le sein, qui prodigue la nourriture, est absorbé ou dévoré, dans une sorte de repas cannibale, jusqu'à la satisfaction où il disparaît, paraît être détruit par la frénésie du repas. L'état de séparation commence là où l'objet, malgré tout, paraît *survivre* à la destruction, être capable de se redonner. Au rythme à l'origine purement biologique de faim/satiété succède rapidement le rythme déjà humain de destruction/survie. Et il faut que ce dernier rythme déjà humain (puisque en temporalisation) se soit déjà installé, avec le risque de destruction totale, pour que les phénomènes transitionnels entrent en jeu. La survie du sein (de la mère) signifie en effet que celui-ci s'est institué comme un *autre* ici absolu « vivant » de lui-même, « expériencié », à l'origine, dans et par la *phantasia*, ouvrant par là aux phénomènes transitionnels.

Mais il y autre chose : le sein comme *Phantom* constitue ce que Winnicott nomme un « objet subjectif ». Et la question est que celui-ci, dans l'épreuve de la séparation, ne passe pas tout entier dans l'objet « objectif », dans le réel partagé. Nous ne pouvons, du point de vue à la fois structural et phénoménologique, trouver d'autre raison à cela que le fait que *rien n'empêche* le sein perçu dans une *phantasia perceptive* de subir l'institution de l'*imagination* où la *phantasia* se dissocie en « apparence perceptive » non posée et en « objet » imaginé, selon la structure du fantasme, c'est-à-dire selon le découpage de l'affectivité primordiale en affects retirés dans la *Leibhaftigkeit* dès lors en sécession, donc dans une structure de vide qui marque l'interruption à la fois du jeu et de l'affectivité, et par là, le clivage du sein (Mélanie Klein) et la destruction de la mère comme autre ici absolu.

---

18. Nous nous inspirons librement des textes suivants : « L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications », in JR, 120-131 ; « Objets de l'"usage d'un objet" » in *La crainte de l'effondrement...*, *op. cit.*, pp. 231-263.

De son côté, pour peu que la mère ne survive pas à la destruction, c'est-à-dire exerce des « représailles » (traumatiques) sur le bébé, elle ne se montrera pas comme réelle dans la permanence assurée de sa survie, et c'est le sein fantasmatique qui se montrera comme le persécuteur, la destruction se transmuant par là en persécution, soutenue par les intentionnalités imaginatives (à vide) du fantasme dont les significativités sont destructrices, et qui accentuent le clivage en dissociation : le soi maternel risque de ne plus être là *leiblich*, dans sa permanence rassurante au sein de l'interfacticité, pour assurer la permanence du soi de l'enfant. C'est la destruction, selon l'interchangeabilité des « places » dans la structure du fantasme, qui passe de l'« objet » au « sujet », et pour le bébé, la « crainte de l'effondrement » n'est pas loin. Autrement dit, la *Spaltung* structurelle de l'imagination risque de passer, si elle n'est pas contrebalancée par le jeu de la *phantasia* perceptive, dans la *Spaltung* de l'enfant entre l'« apparence perceptive » relevant du *Phantomleib* et la *Leibhaftigkeit* en sécession, dans le vide ouvert par le fantasme, et ce, de manière omnipotente : c'est le sein fantasmatique avec ses significativités de persécuteur, qui, en quelque sorte, prend la place du réel, et qui n'est même plus susceptible de s'offrir en « perception » à la *phantasia* perceptive. La voie de la *Stiftung* interfacticielle, sur la base de cette dernière, ainsi que la voie des phénomènes de langage et du jeu son parasitées, sinon bloquées.

Il reste cependant que si le sein (la mère) « expériencié » dans la *phantasia* survit, assure de sa permanence dans la réalité paradoxale perçue (*perzipiert*) par la *phantasia* la permanence rassurante du soi (matrice transcendantale de la *doxa* et même de l'*Urdoxa* husserliennes), le conflit (qui en devient « conflit psychique ») s'établit entre le fantasme et la réalité, entre la destruction/persécution et la « réparation » (la « survie ») du sein (de la mère) qui, dans cette permanence qui est continuité non positionnelle, paraît vivre son existence indépendante, celle du « réel », dont l'horizon s'ouvre comme celui du remplissement intuitif *cohérent* de significativités intentionnelles (en vue de tel ou tel sens intentionnel d'objet) interfacticielles (intersubjectives), c'est-à-dire comme celui de l'institution du « réel partagé » où entrent *ensemble* la perceptibilité (*Vorhandenheit*) et l'« ustensilité » (*Zuhandenbheit*), en elles-mêmes aussi, on le voit, extérieures à la pulsion (aux significativités imaginatives du fantasme). La cohérence de tels remplissements suppose la continuité de l'expérience assurée par la mère « suffisamment bonne ». Il y a là une interaction paradoxale entre les phénomènes transitionnels et l'expérience du réel. Pour que les premiers entrent en jeu, il faut quelque chose à propos duquel s'effectue la *phantasia* perceptive, et pour que la second ait lieu, il faut d'abord que quelque chose d'*extérieur* soit « perçu comme si » par la *phantasia*, et non pas repris dans des intentionnalités imaginatives – étant entendu, nous l'avons vu, qu'on ne peut pas, comme Husserl, admettre l'absolue originarité de l'aperception perceptive qui suppose précisément que, dans sa temporalisation en présent, l'impression originaire soit déjà *péras* de l'*apeiron* affectif (*empfindlich*), ni trop intense, ni pas assez. Il faut donc que cette « mesure » soit *déjà* établie, et elle ne peut l'être que par et dans les phénomènes de langage, c'est-à-dire dans la temporalisation en présence (sans présent assignable) de *phantasiai* parmi lesquelles, a priori, il peut y avoir des *phantasiai* perceptives. Du point de vue architectonique,

il faut donc concevoir la *phantasia perceptive* comme l'élément médiateur entre la *phantasia* et l'impression en son sens husserlien. De la sorte, les phénomènes transitionnels ne le sont qu'en tant que transitions (infinies) entre ce qui en est *vécu* comme dedans (au dedans du soi qui ne se pose pas pour autant) et ce dont il est fait expérience comme d'un réel partagé *avec* autrui (d'abord la mère) par la médiation de significativités intentionnelles susceptibles de remplissement intuitif par le « reel » d'abord « perçu » par la *phantasia*. L'accès au réel a donc lieu finalement, non pas quand la *phantasia* perceptive, en elle-même transitionnelle, se dissocie, par *Spaltung* de la *phantasia* en imagination, au point de laisser le réel sur « l'autre bord », rendu inaccessible par la prégnance des intentionnalités imaginatives vides dans le fantasme, mais quand la *phantasia* perceptive elle-même ouvre au *conflit*, tout aussi interminable et infini que les phénomènes transitionnels, *entre le jeu* de la *phantasia et la réalité*. Conflit vivant qui fait que ce qui est « perçu » dans la *phantasia* perceptive peut toujours se transposer aussi en position de réalité, assurée d'abord par le jeu de sa permanence et de son autonomie, sans donc que, pour autant, toute la *phantasia* se transpose architectoniquement en imagination, même s'il demeure toujours, au dedans du soi non positionnel, un « résidu » fantasmatique qui peut « contaminer » ou « parasiter » tant la *phantasia* que la *réalité*, mais qui normalement n'y joue pas, tout au moins *eo ipso*, un rôle dominant (c'est-à-dire, à plus forte raison, déterminant). C'est même dans ce conflit qu'*a priori* tout objet extérieur, étant chargé de significativités interfacticielles partagées avec la mère, peut par la suite être « utilisé » comme jouet, objet de jeu, dans la vrai-semblance de divers phénomènes de langage : les objets peuvent être à la fois objets de perception (*Wahrnehmung*) et d'aperceptions de *phantasia*, objets de la *phantasia* perceptive, donc se situer entre la position qui ramène au côté prosaïque du réel et la non-position ou la quasi-position dans le comme-si qui ramène au côté ludique du jeu. Dans les deux cas, il faut, pour assurer la *Zuhandenheit*, tant dans le réel que dans le jeu, que, contrairement à ce qu'a pensé Heidegger, la permanence de la *Vorhandenheit* le soit – sur ce point, Husserl était plus près de l'analyse juste que Heidegger. Le manipulable implique le disponible, et la matrice transcendantale de ce dernier est la disponibilité de la mère et de l'environnement, matrice transcendantale de la continuité, elle-même base phénoménologique de l'institution du présent intentionnel, c'est-à-dire de l'institution de la temporalisation en présent en flux continu et non vide d'écoulement, par lequel il y a accès au réel perceptif comme réel *wahrenhmungsmässig* et à l'exercice normal (husserlien) de l'imagination. Les « phénomènes transitionnels », dans le langage de Winnicott, sont l'équivalent, pour nous, des phénomènes de langage. En ce sens, les jeux enfantins, aussi primitifs soient-ils, sont génétiquement, les premiers phénomènes de langage.

Cela nous permet d'insister sur une nuance qui a en partie échappé à Winnicott, et qui concerne les « faits » de culture. Si ceux-ci ont part au jeu, ils se distinguent en effet du jeu enfantin dans la mesure exacte où ils se confrontent *aussi, de l'intérieur* du jeu, *au réel* comme à l'*horizon* de l'aire transitionnelle. C'est particulièrement clair pour la philosophie (que Winnicott, en bon anglais, ignore de façon presque proverbiale) et pour la phénoménologie, où le « jeu » des concepts *n*'est là

que pour *accéder* à la «réalité», c'est-à-dire à la *Sache Selbst*, qui doit être là, entre les lignes et les mots, qui relève encore de l'aire transitionnelle comme «objet» transitionnel, mais qui est aussi prise par la structure symbolique des horizons symboliques ouverts par l'institution symbolique de la philosophie (de la phénoménologie) : c'est tel ou tel problème bien réel qu'il s'agit méthodiquement d'aborder et de traiter. Mais c'est vrai aussi de la peinture, de la littérature et de la musique si l'on admet qu'il y a en général une « chose » ou un problème spécifique de la peinture, de la littérature ou de la musique, qui doit y *trans-paraitre* à l'horizon du transitionnel pour qu'il s'agisse réellement de cela, et non du pur et simple comme-si de ce qui ne serait, chez l'adulte, que *phantasia* perceptive «sublimée» ou complexifiée. C'est vrai encore de la religion si l'on admet qu'il y a un (ou des) «fait(s)» religieux, relevant d'une certaine tournure d'esprit orientée sur un certain réel qui n'est pas non plus dans ce cas du pur et simple comme-si. Au demeurant, nous venons de le voir, il en va en un sens déjà ainsi du jeu enfantin : ce jeu, au-delà de toutes les équivoques du terme, n'est pas *gratuit*. Quelque chose (cependant tout d'abord de façon tout à fait précise, le rapport à la mère) y est mis en jeu et qui est un problème réel et crucial pour l'enfant. C'est sa manière à lui de le traiter, de l'élaborer, le passage par la *phantasia* perceptive effectuant le désamorçage des effets angoissants (tout-puissants) du fantasme – angoissants parce qu'ouverts sur l'*apeiron* du plus ou du moins, de l'excès et du défaut de l'affectivité. Et c'est sans doute, à cet égard, parce que le jeu peut être tellement pris au sérieux, aller jusqu'à mettre radicalement hors circuit toute réalité, qu'il peut à son tour s'avérer angoissant, reconduire à ce qui ne serait plus dans cette absence de limites jeu de *phantasiai* perceptives (d'aperceptions de *phantasia*), mais jeu quasi ou hypomaniaque de *phantasiai* inextricablement mêlées d'imaginations, c'est-à-dire aussi de significativités vides issues du fantasme, en une sorte de conglomérat d'«images perceptives» ou, comme par une sorte de logorrhée du jeu, de « sophistique » telle qu'elle n'ouvrirait plus d'accès possible à la réalité : cela n'existe pas que dans la mauvaise philosophie dont nous avons eu tant à connaître ces quelque trente dernières années. Cela nous éclaire encore davantage sur le fait que c'est par des glissements sémantiques dommageables que la *phantasia* a pu être considérée comme la « fée du logis » : elle ne l'est véritablement qu'au sens où, par son côté « perceptif », elle ouvre à un conflit fécond jusqu'au plus élémentaire : c'est dans la mesure où le conflit est là potentiellement entre le jeu et la réalité que l'*usage* des objets est possible, soit comme usage dans le jeu lui-même où le réel est à l'horizon, soit comme usage dans la réalité, où c'est au contraire le jeu qui demeure à l'horizon. En ce sens, on peut dire que le réel est comme l'horizon des phénomènes transitionnels, immédiatement, dans les faits culturels adultes, en tant que ce qui y est ultimement visé est ce qui en fait le *sens*, en filigrane. Dans le jeu enfantin, ce sens est aussi sens de langage, et comme tel, nous l'avons vu, il ne se pose pas non plus de lui-même – ce sens y est aussi non positionnel de lui-même, à la fois dans et hors du champ de la *phantasia*, en tant qu'il est le référent non posé mais touché du phénomène de langage dans le jeu –: mais ce sens est, dans notre Histoire transcendantale, une première « couche » de sens, celle par laquelle s'ouvre l'accès au réel – accès qui demeurera en habitus s'il a été assuré de façon stable dans le cadre

de la *Stiftung* interfacticielle de l'enfant et de la mère –, ce qui n'exclut pas, si précisément cet accès est bien assuré, que le réel gardera toujours des dimensions problématiques et susceptibles de différenciations, des plus simples aux plus raffinées. En ce sens, il est bien vrai que c'est d'abord la mère qui *initie* à l'hominisation et à la civilisation (au sens actif) de son « petit ». Mais il serait aussi faux qu'absurde de prétendre qu'elle les fait. C'est encore un très vaste problème, à peine ébauché ici, que celui de l'éducation, laquelle, à sa manière, n'est jamais achevée.

§ D. La *phantasia* perceptive : son rôle fondamental

Winnicott a fortement insisté, et à juste titre, sur le caractère paradoxal, qu'il faut se garder de « résoudre » (ou de dissoudre), de l'objet et des phénomènes transitionnels. Dans la mesure où la *phantasia* perceptive en est l'expression en termes phénoménologiques, la même chose vaut pour elle. Ce n'est pas un comédien en chair et en os jouant le rôle de Richard III, et ce n'est pas Richard III lui-même en chair et en os, mais c'est Richard III que la *phantasia* « perçoit ». De même, ce n'est pas un bout de tissu qui, pour l'enfant, représente la mère comme son subrogat, et ce bout de tissu n'est pas la mère elle-même, mais la *phantasia* « perçoit » bien en lui quelque chose de la mère. Et ainsi de suite, pour tous les exemples que l'on peut produire ou citer entre ces deux extrêmes. Le paradoxe, nous l'avons vu, est que l'objet transitionnel n'est ni imaginaire (représentant en image du réel), ni réel dans sa réalité d'être ou de chose ; ou, en termes phénoménologiques, le paradoxe est qu'il ne relève pas de l'intentionnalité, que ce soit celle de l'imagination ou celle de la perception, alors même qu'il y en a *Perzeption*, c'est-à-dire, dans nos termes, aperception de *phantasia* pour ainsi dire « réalisée ». La difficulté est en ce sens que cette aperception n'est pas elle-même strictement intentionnelle, mais qu'elle fait partie, tout en en étant « détachée », d'un ou de phénomènes de langage. En ce sens, son « objet » (par exemple la mère) n'est pas présent, mais *en présence* sans présent assignable, comme pivot de rapports pluriels qui sont rapports *de langage*. C'est évident dans le cas de la scène du théâtre où se temporalise une intrigue en présence, ce l'est moins immédiatement dans le cas du bout de tissu du bébé, dans la mesure où l'observateur est induit en erreur en assimilant le suçotement du bout de tissu à une succion par défaut du sein, avec les plaisirs qui y sont chaque fois attachés. Il a fallu que Winnicott insiste sur la nécessité de la fiabilité de la mère et de l'environnement pour que l'on se rende compte du décalage qui fait passer l'objet *à un autre registre* (pour nous architectonique) que celui du simplement imaginaire ou celui du simplement réel, du simple fait qu'il prend un statut *transitionnel* : pour nous le bout de tissu fait par là partie des phénomènes de langage plus larges et pluriels (sans que cette pluralité définisse un champ éidétique de possibles), qui se temporalisent en présence entre la mère et son enfant – la mère le comprend si bien, sans se l'expliquer, qu'elle laisse en général à l'enfant la disposition de son objet transitionnel *sans lui poser la moindre question*, et si elle est saine, sans le lui retirer.

C'est donc plus qu'une erreur de détail – quoique la nuance soit extrêmement subtile – d'assimiler (Husserl y est lui-même tenté, il est vrai à propos du théâtre)

le «comme-si» de l'aire transitionnelle à de la pure et simple fiction – le fictif, à rigoureusement parler, n'est jamais que ce qui caractérise le *Bildobject* ou l'«apparence perceptive» (qu'il y a dans la *phantasia* si j'y réfléchis et y fixe quelque chose par quasi-position) *comme tels*. Autrement dit, le paradoxe est que dans sa «perception», la *phantasia* ne «perçoit» pas une apparence, sans qu'on puisse pour autant dire, ce qui serait absurde, qu'elle «perçoit» de la réalité. À mesure que nous grandissons, d'ailleurs, les objets transitionnels deviennent plus subtils, plus complexes, et surtout, interchangeables, ce qui suppose, au reste, des jeux, ou plutôt des «mises en jeu» de plus en plus élaborées, subtiles et complexes.

Quand donc on parle de *phantasia* perceptive, il faut encore une fois ne jamais oublier que le *réel* est à son *horizon*, ou plutôt pour ainsi dire derrière lui, que le réel n'est donc pas posé comme tel, mais en suspens, constituant immédiatement la teneur concrète de l'aperception de *phantasia* «réalisée» par la *phantasia* perceptive, et que, comme telle, cette teneur fait partie d'un sens plus global, qui est sens de langage, c'est-à-dire de temporalisation en présence de *phantasiai* qui ne sont pas toutes des *phantasiai* perceptives. Et au fond, comme Winnicott, souvent, le laisse entendre, et comme nous l'avons dit, la «perception» de l'*autre* ici absolu, celui de la mère, par et dans la *phantasia* en jeu dans la *Phantasieleiblichkeit* – ce qu'en termes husserliens l'on nomme «l'apprésentation d'autrui», mais ici dans sa *Leiblichkeit* –, relève *déjà* de la *phantasia* perceptive : c'est cette dernière qui fait passer le sein du registre du *Phantom* dans le primordial à la «perception» du sein comme un *autre* ici absolu, *déjà transitionnel en ce sens*. Et le «choix» premier de l'objet transitionnel proprement dit atteste phénoménologiquement, quoique de manière indirecte, que c'est bien le sein maternel, et pas autre chose, qui est originairement «perçu» par la *phantasia* – de même que le choix d'un ours en peluche, par exemple, attestera que le *Leib* maternel est bien «perçu» en son entier, dans et par la *phantasia* avant que ce soit dans la perception (*Wahrnehmung*) de son *Leibkörper*. Nous rejoignons donc, par un autre biais, ce que nous avancions dans *Phénoménologie en esquisses* quant au rôle de la *phantasia* dans la *Stiftung* de l'«intersubjectivité». Et en ce sens, Winnicott a raison de dire de l'objet transitionnel (et du sein lui-même devenu transitionnel dans l'amorce de l'hominisation) qu'il est à la fois «créé» et «trouvé». La «création» renvoie en effet au jeu de la *phantasia* et de ses aperceptions dans les phénomènes de langage, et la «découverte» à ce qu'il y a de «perceptif» dans ces mêmes aperceptions. Celles-ci ne sont pas intentionnelles au sens husserlien dans la mesure où elles sont plutôt *angles ouverts* sur le champ de la *phantasia*, dans lesquels quelque chose (tout d'abord le sein dans le registre extrêmement pauvre du bébé) peut être «perçu» (nous disons : aperçu) – et c'est pourquoi *le «perçu»*, relevant de la *phantasia* et non de l'imagination, *n'est ni réel ni fictif*. Et il n'est «symbolique» qu'en tant que condensé de phénomènes de langage, au sein de la *Stiftung* interfacticielle – si l'on veut, condensé (*symbolon*) des relations *de langage* à la mère. Le paradoxe sera toujours qu'il faudra en passer par l'imagination de ce condensé (dans le fantasme) et par sa «concrétisation» à l'horizon de laquelle vient à poindre la réalité, pour que le conflit s'ouvre entre l'imagination et la réalité. Le «lever» du réel sur «l'horizon» est coextensif de la «rotation» (la transposition architectonique) du

condensé « perçu » par la *phantasia* en « objet » ou en significativités visés dans la réalité partagée où les secondes *peuvent* se remplir, et en « objet » ou en significativités visés par l'imagination. À l'autre extrémité de l'exemplification, c'est si le comédien joue mal son rôle que Richard III s'évanouit, que le comédien apparaît comme « comédien » réel (simulateur maladroit) et qu'il ne reste dès lors qu'à imaginer ce que devrait être, dans cette pièce, Richard III, à moins que ne ressorte avec trop d'évidence que le comédien ne fait que mettre en circulation ses fantasmes, dans des effets trop spectaculaires pour qu'on croie à la magie du théâtre puisque la réalité a tout simplement disparu (symétriquement, au reste, le spectateur ne comprendra rien au spectacle si, par ses fantasmes, il en vient à s'identifier à tel ou tel personnage).

Enfin, ce que nous avons avancé de la *phantasia* perceptive explique que l'objet transitionnel est comme vivant, non pas dans une quasi-*Einfühlung* imaginaire, ni comme significativité déjà fixée dans le fantasme, mais comme *porteur de sens*, qui est sens interfacticiel de langage, donc sens qui vit, s'amorce, se temporalise en présence, se répète, se cherche au sein de l'interfacticité transcendantale, et qui, tout d'abord, est vivant comme l'est le sein maternel, portant des traits sensibles qui sont déjà non pas les « représentants » (ceux-ci seraient imaginaires), mais les *échos* en *phantasia* (dans l'intériorité de l'ici absolu de l'enfant) des traits « sensibles » (« perçus » par la *phantasia*) du sein maternel. Donc ces traits ne relèvent pas du *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* qui serait le sein, mais sont repris en aperceptions de *phantasia* tissées avec l'aperception de *phantasia* du sein dans la même présence, dans le même phénomène de langage interfacticiel – un peu, encore une fois, comme un texte réellement (bien) lu est l'écho de la pensée de son auteur, qui très souvent, est empiriquement mort depuis plus ou moins longtemps, ou est à tout le moins absent lors de la lecture qui est d'ailleurs indifférente à ces deux cas de figure possibles. La mère, on le sait, peut être factuellement absente, et l'enfant « être seul » au sens de Winnicott. Au reste, il en va pareillement de cet autre objet transitionnel, paradoxal parce qu'il paraît de prime abord « solipsiste », qu'est le babil enfantin : quoique dépourvu de significations (symboliquement instituées), il est néanmoins dans l'aire du jeu, chargé *de sens*, comme sens de langage dans la *Stiftung* interfacticielle – et il restera, à l'éducation, à convertir ce sens en significations, mais il faudra, pour cela, l'institution de l'intentionnalité, c'est-à-dire, pour nous, tout d'abord, l'institution de l'imagination. Signe lointain, sans doute, qu'avec l'institution symbolique, nous passons déjà du jeu « libre » de la *phantasia* au jeu « réglé » de l'une ou l'autre de ses « parties » jouées, certes extrêmement complexe, et où l'imagination, sinon l'imaginaire, entre en scène – ce qui ne veut certes pas dire que l'institution symbolique procède de l'imaginaire ou du fantasme, mais ce qui veut bien dire que l'élaboration symbolique d'une œuvre de culture est toujours traversée par ce jeu « libre », ou bien, dans nos termes, qu'elle garde une dimension *sauvage*, inexplicable par les seuls moyens de l'institution symbolique dont l'énigme est qu'elle paraît dès lors comme une sorte de « jeu réglé » dont personne en particulier n'a précisément inventé les règles. De même que l'institution des « jeux de cartes », l'institution de la langue ou celle de la philosophie (ou de toute autre institution), ne procède pas d'un individu, hypothétique

ou repérable. Il restera toujours, par exemple, que les « jeux de langage » ou les « tours de langage » ne sont vivants, ne *disent* quelque chose que dans la mesure où derrière eux se met à vibrer le jeu libre de la *phantasia*, le jeu au sens de Winnicott, et, corrélativement, à clignoter le sens de langage tel que nous l'entendons dans notre élaboration phénoménologique – dans la mesure où il y a en eux plus que ce que les jeux réglés des mots semblent exprimer. S'il n'y avait le jeu dans ces « jeux », nous serions – « mythe » bien contemporain, et nihiliste – des machines à parler ou à écrire, c'est-à-dire « clivés » et même « dissociés » entre d'une part un automatisme voué à la répétition et ne signifiant rien (et en particulier rien de réel) car opérant dans le « vide » du temps, et d'autre part une affectivité entièrement retirée dans les plis de la *Leibhaftigkeit* en sécession : mais ce n'est là, en réalité, que le cas idéal d'un psittacisme pur, à l'horizon de certaines psychoses schizophréniques, comme une sorte de « maniérisme » intégral. Il faut du jeu dans le « jeu » pour être un bon joueur de cartes, tout comme il en faut pour être un vrai philosophe – à ceci près que, dans ce dernier cas, cela ouvre à l'historicité *interne* de la philosophie, irréductible à la simple contingence des conditions factuelles où se met à philosopher tel ou tel philosophe.

§ E. La *phantasia* perceptive et la conscience intime du temps : l'accès au réel (II)

Le rôle tout à fait fondamental de la *phantasia* perceptive se laisse encore mieux dégager, pour la constitution de la réalité, à propos des apories husserliennes de la conscience du temps, sur lesquelles nous revenons ici une dernière fois.

Par exemple, dans le texte n° 54 de Hua X (378-381), qui date de 1911, Husserl tente de saisir ensemble l'écoulement rétentionnel par lequel se constituent un objet temporel (qui dure, dans l'immanence de la conscience) et le resurgissement incessant du maintenant censé être attaché, chaque fois, à une sensation originaire. On sait qu'il nomme « intentionnalité transversale » celle qui vise la même phase (momentanée, de maintenant) comme point d'entrée (d'*Einzatz*) de la constitution en écoulement du *même objet* temporel, et « intentionnalité longitudinale » celle qui vise le « du même coup momentané » (*Momentan-Zugleich*) en lequel se constituent *à la fois* le nouveau maintenant (la nouvelle sensation originaire) *et* l'écoulement en continu, dans les rétentions et rétentions de rétentions etc., des maintenants chaque fois précédents. La nouveauté cependant instable de ce texte – Husserl ne s'y tiendra pas alors qu'il touche la « cellule » même de la temporalisation en présents – est que ce n'est pas à vrai dire la sensation originaire qui se modifie aussitôt en rétention, mais bien le « du-même-coup momentané » lui-même, dont il précise qu'il faut plutôt l'entendre comme « du-même-coup-des-trajets » (*Strecken-Zugleich*), c'est-à-dire des trajets d'écoulement du maintenant toujours nouveau et des trajets d'écoulement rétentionnel. Il n'y a de maintenant toujours nouveau que s'il prend aussitôt la place du maintenant déjà passé en rétention : le *Strecken-Zugleich* est le rapport originaire et indissociable entre le toujours nouveau et le déjà passé qui ne sont pas « simultanés » mais « en même temps » ou « du même coup » (*Zugleich*) *dans leur écart*. Et cet écart est ce que

nous avons nommé le « vide » du temps lui-même : c'est ce « vide », nous l'avons vu, qu'est censé venir combler continûment, à mesure, la sensation originaire, mais à la condition que la continuité elle-même le soit concrètement de l'affectivité, égalisée par rapport à elle-même, de l'ego. On peut donc considérer l'écart originaire propre au *Strecken-Zugleich* comme la « cellule » de temporalisation en présents successifs liés entre eux par les rétentions (et protentions). Dès lors, selon Husserl, c'est cette « cellule » de la temporalisation en présents qui se modifie temporellement elle-même en se maintenant en continuité incessante avec elle-même (cf. texte cité, 381). Il s'agit là (*ibid.*), toujours selon Husserl, de « l'ordre *quasi*-temporel des phases *du flux* » (nous soulignons), ou de « la temporalité pré-immanente » ou « pré-phénoménale » (constituante), qui ne connaît pas, en fait, de point d'arrêt (commencement, milieu ou fin). Tel est le flux *de la conscience* constituant le temps immanent. Si la « cellule » apparaît, elle apparaît dans une apparition elle-même en flux, c'est-à-dire nécessairement dans une « auto-apparition » (*Selbsterscheinung*) du flux, où il faut donc, pour cette apparition, cet écart, ce décalage ou ce porte-à-faux (le « du même coup momentané ») du flux par rapport à lui-même. C'est dire, dans nos termes, que le flux ne peut s'apparaître que dans des apparitions en clignotement phénoménologique, entre leur évanouissement toujours déjà amorcé dans les rétentions et leur surgissement sans cesse sur le point de s'amorcer en protentions (ce dernier point étant l'une des conquêtes des *Manuscrits de Bernau*) vers lesquelles est également tendu le maintenant actuel.

Husserl rencontre cependant des difficultés à la fin du texte (382) en tendant d'assimiler cette « cellule » de temporalisation (qui se maintient, dans ce contexte, énigmatiquement en continuité par rapport à elle-même) à une conscience ultime (*letztes Bewusstsein*) qui serait « inconsciente », car inapparaissante *comme telle* : elle n'apparaît que par la médiation de l'enchevêtrement des deux intentionnalités, transversale et longitudinale, donc seulement si la sensation originaire y est « en creux », ou seulement si quelque chose de l'affectivité originaire se transmue, par sa saillance pas trop excessive, en sensation originaire, auquel cas il y a bien clignotement réciproque de la temporalisation pré-immanente du flux lui-même et de la temporalisation de celui-ci en une *Selbsterscheinung* purement immanente (le vécu interne du temps). Ces difficultés viennent en fait, pour nous, de ce que Husserl manque le *phénomène* (et la phénoménalisation) de la temporalité pré-immanete dans son clignotement, c'est-à-dire du fait que s'il n'y a pas cette transmutation, qui est transposition architectonique du *péras* de la temporalisation en présence de langage en *péras* de la temporalisation en présent, donc s'il n'y a pas au moins sensation originaire « en creux », la temporalisation linéaire en présent est *vide* (et s'effondre sur elle-même) de ce qui doit assurer sa continuité, c'est-à-dire vide de son affectivité (retirée dans la *Leibhaftigkeit* en sécession), laquelle, au mieux, se transpose en l'affect (privé comme tel de sa significativité d'affect) correspondant au présent intentionnel de l'acte d'imagination, sans autre *hylè* que celle de lui-même comme acte. Voyons cependant ce que soutient Husserl dans les dernières lignes (27-31) du texte qui éclairent davantage le « du-même-coup momentané » :

> «La *sensation originaire* (Urempfindung) avec laquelle le maintenant du son se constitue ne peut pas être le maintenant-son-lui-même. Cela, c'est la mutation (*Abwandlung*) de la sensation originaire son dans la reproduction rétentionnelle qui le montre. C'est seulement l'intentionnalité qui peut se modifier en intentionnalité.»

Autrement dit, la sensation originaire est *déjà* intentionnelle, et ce, en un sens qui n'est plus simplement celui de l'intentionnalité *d'acte*, avec le schème qui lui correspond d'appréhension/contenu d'appréhension. Si elle y est prise, ce ne peut être, nous l'avons vu, que dans un acte de l'imagination (avec son sens noématique), c'est-à-dire comme sensation, présentifiée dans cet acte, comme contenu d'appréhension d'un sens d'appréhension qui ne peut être que celui d'un objet imaginé – elle en constitue dès lors l'«apparence perceptive» transposée au registre de la fiction, l'objet visé dans l'imagination ne pouvant être, corrélativement, que le «moi éprouvant» («ayant éprouvé» dans le souvenir) cette sensation –, et cela signifie en fait, la seule sensation qui est maintenant étant la sensation de l'acte d'imagination (de souvenir) lui-même, que la sensation originaire est *perdue* dans le vécu d'acte, et ne peut être remémorée que par la *position* propre au souvenir. Il ne s'agit donc manifestement pas de cela ici, où la sensation (*Empfindung*) relève du ressentir (*empfinden*) qui est cependant fort loin de la réception passive d'une «impression» (celle du son par exemple) dans le vécu, mais très près de ce que nous avons nommé réception *active*. Il ne peut donc s'agir, telle sera notre thèse – la seule soutenable si l'on veut échapper au sensualisme et à la conception qui ferait du temps un imaginaire –, que d'une «*perzeptive Phantasie*», d'une *phantasia* perceptive, en laquelle l'«intentionnalité», plus primitive que l'intentionnalité d'acte, relève de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit*, tout comme celle qui fait l'ici absolu du *Leib* mien et l'autre ici absolu du *Leib* autre. La sensation originaire est en effet, nous l'avons vu, nécessairement coextensive du «vide» du temps lui-même qu'elle vient «remplir» à mesure que se creuse le vide rétentionnel et que se comble le vide protentionnel. Or, ce que nous sommes en train de saisir, c'est qu'il y a en quelque sorte un terme *médiateur* entre les aperceptions de *phantasia* des phénomènes de langage et les sensations originaires du temps continu du présent. Il faut en effet que, dans la transposition architectonique de la temporalisation en présence à la temporalisation en présent, quelque chose se détache, par sa saillance pas trop excessive, du *péras* constitué par les phénomènes de langage. Ce «quelque chose» peut aussi bien être, nous l'avons dit et redit, quelque chose de l'affectivité originaire. Mais ce peut encore être, et les deux vont généralement ensemble, nous le comprenons à présent, l'une ou l'autre aperception de *phantasia* qui «se réalise», c'est-à-dire l'une ou l'autre *phantasia perceptive*, elle-même matrice transcendantale «en fonction» (*fungierend*) de la sensation originaire, et qui assure, mais pas toujours et pas nécessairement, le passage de la temporalisation en présence de langage à une temporalisation en présents qui ne soit pas, *ipso facto*, vide. En ce sens, peut-on dire, la *phantasia* perceptive accompagne ou double toujours la sensation originaire en la faisant «vivre» *dans son écoulement même* (des protentions aux rétentions), c'est-à-dire en en faisant autre chose qu'une empreinte mécanique ou plus concrètement, une empreinte qui serait traumatique. C'est là, pour nous, et ce dans la ligne de Husserl

(mais aussi de Winnicott), l'un des premiers accès à la réalité dans le cadre, il faut le rappeler, de la *Stiftung* de l'interfacticité transcendantale. Et c'est cette « intentionnalité » non classique, plus primitive, qui, sans aucun choc ou saut brusque, rend possible la modification constante, dans cette institution du temps comme temps de présents (munis de leurs rétentions et de leurs protentions), de la sensation originaire en rétentions et l'ouverture de celle-ci à la modification toujours déjà originaire par les protentions. Temps « derrière » le temps, si l'on veut, et comme d'ailleurs Husserl l'a voulu, mais où ce qui est premier est la *rencontre* de la *phantasia* (déjà et encore) à l'œuvre avec ce qui est destiné à lui devenir extérieur. En ce sens, les sensations originaires de Husserl sont issues de cette classe particulière d'aperceptions de *phantasia* qui « rencontrent » (« aperçoivent ») ce qui doit encore devenir du sensible, ce qui, *à l'insu primitif de la conscience*, vient de ce que nous avons nommé l'autre source de la *phantasia*, non pas en ses apparitions propres qui elles aussi en relèvent, mais en l'*aisthesis* au sens platonicien. C'est la *phantasia* qui tout d'abord « aperçoit » en « perception » (*Perzeption* au sens husserlien) le « sensible », et c'est précisément cela qui, *primitivement*, constitue *le ressentir* (par l'affectivité) de la sensation – avant que celle-ci ne soit prise dans la structure intentionnelle de l'imagination et de la perception (*Wahrnehmung*). C'est par ce point de contact *aussi* que s'effectue la transposition architectonique de la temporalisation en présence de langage à la temporalisation en présents de la perception, c'est-à-dire tout aussi bien la transposition d'une part des aperceptions de *phantasia* du langage (dans les protentions et rétentions internes à la phase de langage et qui ne sont pas des sensations originaires puisqu'elles sont originairement non présentes) aux aperceptions de *phantasia* constitutives d'autre part, dans la même transposition et par la *phantasia* perceptive, des « sensations originaires » *avec* la « cellule » de leur temporalisation en présents, c'est-à-dire avec leur écart ou leur porte-à-faux originaire.

Il n'est sans doute pas de meilleur exemple pour comprendre la situation que l'expression parlée ou écrite, ou que l'expression musicale. Lorsque je produis (ou reçois) l'une ou l'autre, le trajet ne passe pas de la production (ou la réception) un à un des signaux physiques pour aller jusqu'à la compréhension du *sens* de *langage* qui y est, chaque fois, en question, mais à l'inverse, va de la recherche du sens se faisant, qui est déjà temporalisation en présence, et ce, dès le début, au découpage d'aperceptions de *phantasia*, parmi lesquelles, bien évidemment, se trouvent des *phantasiai* « perceptives ». Quand l'interprète musical produit des sons ou quand le locuteur prononce (écrit) des mots, ils ne les produisent pas en vue d'eux-mêmes comme signaux sonores (ou optiques) – ce serait l'exécution plate d'un écolier ou la succession linéaire et monotone d'un pur psittacisme – distribués dans le temps des présents selon la simultanéité et la succession, mais il le font en vue du *sens* lui-même à la recherche de lui-même ou de sa restitution ; dans ce sens se temporalisant en présence, les aperceptions de *phantasia* qui sont des *phantasiai* perceptives sont indissolublement liées aux aperceptions de *phantasia* qui ne le sont pas, qui donc ne « perçoivent » rien, mais où quelque chose de ce qu'il y a de non figuré (et d'infigurable) de la *phantasia* (non positionnelle), qu'il y soit ou non en apparition, est néanmoins « en jeu », originairement en présence,

mais précisément *non-présent*. Le bon interprète doit « faire » la musique, le bon comédien « faire » le sens du texte, et celui qui reçoit ne perçoit pas les sons musicaux ou les mots comme des impressions physiques en pure succession et pour ainsi dire « intégrées » les unes après les autres, mais les « perçoit » (*perzipiert*) d'abord, *originairement*, par et dans la *phantasia* – contrairement à bien des théories contemporaines profondément erronées, le récepteur ne reçoit pas des signaux qu'il enregistrerait à mesure, mais des lambeaux de sens qui, pour une part, « s'accrochent » à des *phantasiai perceptives* doublant les sensations même originaires (ce sont les premières qui font en fait le lien temporalisant avec les secondes, et en ce sens, les sensations originaires de Husserl sont déjà des abstractions ou des sortes de « cas de laboratoire »). Il y a donc bien une sorte d'« immatérialité », encore liée à l'affectivité, de la « production » et de la « réception » du sens et des *phantasiai* perceptives, celle-là même qui met spontanément hors circuit la positivité matérielle du son ou du signe écrit. Tout cela ne vaut pas seulement dans la conscience esthétique, mais lui est préalable en tant que ce n'est qu'après coup, après ce premier « moment » de faire ou d'accompagner le sens se faisant, que la conscience peut apprécier comme un second « moment » la plus ou moins belle et juste manière dont le sens s'est fait, sans cependant s'y saturer[19].

L'erreur de Husserl aura par conséquent été, non seulement de concevoir la temporalisation en présent (dans sa « cellule ») comme mode ultime et universel de la temporalisation – c'est là être victime d'une illusion transcendantale phénoménologique, c'est-à-dire coextensive d'une erreur architectonique –, mais encore de lier trop intimement la sensation originaire au maintenant, tendant à la faire se confondre sinon avec une réception passive, du moins avec une intentionnalité de maintenant (ou de présent dans le *Strecken-Zugleich*), ce qui risque de rendre indistinctes a priori, nous l'avons montré, cette intentionnalité et l'intentionnalité imaginative, c'est-à-dire l'« intentionnalité » temporelle et l'intentionnalité d'imagination, nécessairement *médiatrice*, du point de vue architectonique. À son tour, si la sensation originaire est issue de la *phantasia* perceptive, impliquant pour sa part, comme « intentionnalité », la *phantasia*, c'est-à-dire la *Leiblichkeit* et plus particulièrement la *Phantasieleiblichkeit*, il y a toujours déjà et toujours encore du non-maintenant (de la *phantasia*) dans le supposé maintenant de la sensation originaire, donc une *trace* de la présence (de langage) dans le présent (le *Strecken-Zugleich*) de la sensation, trace portée en lui par les protentions et rétentions vides. Dès lors, puisque même dans le cas où les sensations sont reprises, avec leur cellule de temporalisation en présents, comme *hylè* de la *morphè* intentionnelle de la perception (*Wahrnehmung*), il y a toujours, *implicitement* (au sens husserlien) de la *phantasia* dans la perception : la perception « brute » est en réalité une abstraction

---

19. Il faudrait compléter tout cela avec ce que P. Kerszberg, dans un article récent, dit de façon tout à fait remarquable du « contact » et de la « dérive attentionnelle » dans l'écoute musicale. Cf. P. Kerszberg, « Éléments pour une phénoménologie de la musique », *Annales de phénoménologie*, 2002, pp. 11-36, en particulier pp. 25-36. Il faudrait aussi quant à l'esthétique, introduire l'analyse de la jouissance esthétique, ce que nous ne pouvons faire ici, faute de place, mais que nous avons ébauchée dans notre préface à l'ouvrage de M. Geiger, *Sur la jouissance esthétique*, Mémoires des Annales de phénoménologie, n° 2, Beauvais, 2002, pp. 7-26.

phénoménologique, et, pourrait-on dire, la présence *leihaft da*, « en chair et en os », de la chose perçue, est elle-même une trace de la transposition architectonique que subissent des *phantasiai* perceptives en passant d'abord au statut de « sensations originaires » et ensuite à celui de *data* perceptifs sensibles de l'appréhension intentionnelle d'objet (avec ce sens intentionnel qui implique la *position* du perçu) – ce qui ne veut pas dire que la perception « habille » ou « anime » les choses perçues, tout se passant, en termes husserliens, au registre du vécu, et la *phantasia* demeurant quant à elle à la fois non figurative et non positionnelle.

Pour ce qui concerne l'accès à la réalité, on voit par là que si le régime le plus primitif de l'exercice de l'intentionnalité s'établit bien dans et par la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia*, plus particulièrement dans et par la *Stiftung* de l'acte d'imaginer un objet intentionnel sur la base d'aperceptions de *phantasia* – rappelons que c'est même cela qui rend possible la variation éidétique husserlienne[20] –, il n'en constitue pas pour autant le régime exclusif : quand l'aperception de *phantasia* est une *phantasia* perceptive, l'acte intentionnel qui s'institue sur sa base phénoménologique n'est ni nécessairement ni tout simplement un acte d'imagination mais peut aussi, moyennant les médiations que nous venons d'exhiber, être issu de la transposition de ce dernier en un acte de perception ou d'aperception perceptive, avec son cours temporel, tel que nous l'avons analysé dans *Phénoménologie en esquisses*. Simplement, pour cela, la continuité d'écoulement de la « cellule » de temporalisation en présents doit elle-même être instituée, et cela n'est tout d'abord possible, du point de vue génétique, que dans cela même qui, selon Winnicott, rend le « jeu » possible, c'est-à-dire dans la continuité stable des soins maternels, prodigués par une mère « suffisamment bonne », donc par une institution interfacticielle originaire suffisamment stable, où peut avoir lieu la transposition architectonique de la *phantasia* perceptive à la « sensation originaire » et à la perception du réel – c'est la continuité de la *Leiblichkeit* et de la *Phantasieleiblichkeit* maternelles, continuité aussi de la *Leibhaftigkeit* (affectivité) qui y est attachée, qui assure la continuité de la *Leibhaftigkeit* attachée à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit* de l'enfant. L'une des formes de cette continuité est celle de la « cellule » de temporalisation en présents, elle-même en écoulement sans rupture, sans commencement ni fin, si bien que l'on pourrait dire que nous tirons quelque chose de « l'éternité » de notre vie, de l'impensabilité de notre mort (dans l'interruption psychotique ou dans l'interruption finale), du sein même du giron maternel : une fois que nous sommes là, au présent, nous ne pouvons ni penser ni « imaginer » (contrairement à ce qu'a prétendu Heidegger contre toute évidence phénoménologique) que nous n'avons pas toujours été là et ne serons pas toujours là. C'est pour ainsi dire le fond d'enfance que nous gardons tout au long de notre vie.

Cela signifie aussi que c'est par là que la distinction s'*institue entre réel* (*real*) et imaginaire : par là, c'est-à-dire ultimement par le fait que parmi les aperceptions de *phantasia*, il y en a qui sont des *phantasiai* perceptives, pouvant devenir des

---

20. Cf. notre ouvrage : *L'institution de l'idéalité*, *op. cit.*, l'autre condition de possibilité de cette variation étant pour nous le schématisme phénoménologique.

« sensations » comme « formes » réelles (*reell*) du ressentir ou du « vivre » (*erleben*) qui, se situant ici, dans le présent, au sein de l'interfacticité transcendantale, se pose dès lors lui-même (cogito) *tout* en posant la réalité (*Realität*), et ce, dans le prolongement, lui-même architectoniquement transposé, de la double intentionnalité transversale (visée de l'objet *real* comme perdurant dans sa réalité) et longitudinale (continuité du « temps » originaire par en-dessous comme « cellule » de temporalisation en présents elle-même en écoulement et faisant *apparaître la durée* de la réalité, c'est-à-dire sa stabilité tout au long du cours temporel de déploiement des sens intentionnels d'objets réels).

Par rapport au champ esthétique dont, nous l'avons vu, Husserl parle si bien, nous pourrions encore ajouter que le plaisir (ou la « jouissance »[21]) esthétique vient en particulier de ce que, *sans immixtion de l'imagination* (et donc tout à la fois de la mise en image et des structures de fantasme), il fait échapper au prosaïsme de l'expérience du réel dans la mesure exacte où il est capable de « réveiller » les *phantasiai* perceptives qui habitent secrètement la perception du réel, et par là, de « rouvrir » le champ des aperceptions de *phantasia comme telles*, où rien encore n'est « imaginé », c'est-à-dire figuré. La « perception » d'un paysage ou d'un tableau est en elle-même *phantasia perceptive*, tout comme celle des sons d'une pièce musicale, ou encore celle de tel ou tel personnage de roman (sa figuration en image sur la scène ou encore plus au cinéma est *toujours* « à côté » ou décevante), celle de telle action ou séquence d'actions : c'est la *phantasia* non figurative et non positionnelle qui « brode » sans rien se mettre en image – sinon très fugitivement – pour faire du sens en mêlant ses aperceptions à telles et telles *phantasiai* perceptives, et à ce registre, il n'est nullement question d'une « cellule » primitive de temporalisation en présents elle-même en écoulement continu, mais bien, dans les jeux mutuels des aperceptions de *phantasiai* perceptives et non perceptives, de *phénomènes de langage*, de temporalisations en présence sans présent assignable. L'enchaînement des actions selon le successif n'y procède pas de la successivité monotone et uniforme du présent, mais comme dans les récits mythiques ou mythologiques, du déploiement enchevêtré et multistratifié en lui-même, du sens complexe et vivant de l'*intrigue*, qui l'est des sens s'y faisant ensemble, bien au-delà de la mono-tonie de l'écoulement en continu du présent – cette intrigue pouvant même être en quelque sorte amenée proche de l'état minimal dans les arts plastiques, mais rejaillissant dès lors dans la danse des regards dans leurs temporalisations en présence au sein d'une même phase globale de présence. Tout cela procède, comme l'a bien vu Winnicott, de l'aire et des phénomènes *transitionnels* qui peuvent aller jusqu'au plus complexe (dans la rencontre de l'institution symbolique). Il en va tout autrement si, à l'instar de Husserl, on considère par exemple le tableau comme « représentant » quelque *chose* d'autre que lui : Husserl y a bien remarqué qu'il n'y est nullement question d'esthétique, et il lui faudra, nous l'avons vu, en venir au théâtre pour découvrir le rôle, dont il n'a sans doute pas pris toute la mesure, de la *phantasia* perceptive non seulement dans l'esthétique,

---

21. Cf. notre *Préface* à la traduction de l'ouvrage de M. Geiger, *op. cit.*, pour une analyse plus détaillée, à mettre en écho avec ce que nous ébauchons ici.

mais encore, et peut-être surtout, pour la question de l'*accès* à la réalité. En ce sens, pour nous, l'esthétique est *révélatrice* de quelque chose de tout à fait fondamental, qui est constamment menacé par les structures mises en place par la *Stiftung* de l'imagination. Car de l'imaginaire au réel, *il n'y a pas de passage*. Il y en a bien un, en revanche, de la *phantasia* perceptive à la perception de la réalité, et nous pensons en avoir exhibé les médiations[22].

22. Ajoutons encore que la *phantasia* perceptive, comme « transitionnelle », est le seul moyen d'attester phénoménologiquement l'affectivité en ses affections, et ce, indépendamment des affects liés à l'imaginaire du fantasme. On voit tout le parti que la phénoménologie peut tirer de l'esthétique pour analyser le lien, en réalité intime, entre la *phantasia* et l'affectivité non codée symboliquement en affects. C'est là une immense question dont nous traiterons ultérieurement.

Table des matières

PRÉFACE 5

Introduction :
DU RÔLE FONDAMENTAL DE LA *PHANTASIA* ET DE L'IMAGINATION DANS L'EXPÉRIENCE HUMAINE 7

CHAPITRE I
Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl 9

§ 1. IMAGINATION ET *SPALTUNG* DANS ET DEPUIS LE TEXTE N° 16 DE HUA XXIII 9
a) Ouverture 9
b) La question de la *Spaltung*. 10
c) Analyse fine de la *Spaltung* 17

§ 2. REPRISE SYNTHÉTIQUE-ARCHITECTONIQUE DE LA QUESTION DE LA *SPALTUNG* : LA STRUCTURE DU « FANTASME » ET LES DIFFÉRENTS POINTS D'ENTRÉE EN ELLE. 35

CHAPITRE II
Du rôle de la *phantasia* et de l'imagination dans l'expérience psychanalytique selon et au-delà de Binswanger : la mise hors-circuit nécessaire de toute psychologie 47

§ 1. LES TROIS MOMENTS DE LA PRATIQUE PSYCHANALYTIQUE 47
a) La perception (*Wahrnehmung*) ou l'*Einfühlung* 47
b) Le comprendre (*Verstehen*) 48
c) Dotation de sens et interprétation (*Deuten*) 49

§ 2. *L'ÉPOCHÈ* PHÉNOMÉNOLOGIQUE HYPERBOLIQUE DE TOUTE PSYCHOLOGIE ET SES PROBLÈMES 59

§ 3. LA RUPTURE DE L'APERCEPTION TRANSCENDANTALE IMMÉDIATE DANS LA *SPALTUNG* : LE CAS ANTONIN ARTAUD 62

Ière section
DE L'IMPOSSIBILITÉ DE LA PSYCHOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE À L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE EIDÉTIQUE DE L'INTERSUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTALE CHEZ HUSSERL. PROLÉGOMÈNES POUR UNE INTERFACTICITÉ TRANSCENDANTALE 67

CHAPITRE I
Le problème de la psychologie phénoménologique : La question de la positivité psychique et de sa réduction à la subjectivité transcendantale 69

§ 1. La psychologie phénoménologique et la question de la positivité psychique 69

§ 2. Positivité psychique et facticité du Dasein 77

CHAPITRE II
De l'impossibilité principielle d'une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale. De l'idéal transcendantal chez Husserl 85

§ 1. L'intersubjectivité transcendantale comme coexistence transcendantale 85

§ 2. De l'impossibilité d'une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale 93

§ 3. De l'idéal transcendantal (de l'intersubjectivité transcendantale) à l'interfacticité transcendantale 102

§ 4. La version husserlienne de l'idéal transcendantal et les voies pour son *ÉPOCHÈ* phénoménologique hyperbolique 114

IIe Section
DE LA STRUCTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE TRANSCENDANTALE DE LA FACTICITÉ : L'ALTÉRITÉ *DANS* LE SOI 129

CHAPITRE I
Aperception transcendantale immédiate et feinte chez Descartes (*Méditations métaphysiques*) : *Phantasieleib* et *Phantomleib* 131

§ 1. Les prémisses du doute hyperbolique : la folie et le rêve .. 131

§ 2. Le doute hyperbolique : le malin génie 133

§ 3. Doute hyperbolique (malin génie) et cogito : l'aperception transcendantale immédiate 138

§ 4. Le recul cartésien et l'aporie de l'infini en acte 144

CHAPITRE II
La figure de l'altérité interne dans le *Dasein* chez Heidegger (*Sein und Zeit*) 152

§ 1. Être-pour-la-mort et *cogito* 152

§ 2. Qui est le Dasein ? La double ipséité 164

§ 3. Historicité, *kairos*, destin : le Dasein le plus propre comme *daimon* et l'éthique héroïque de Heidegger 181

§ 4. Vers une phénoménologie du *kairos* et du *daimon* 186

CHAPITRE III
L'anthropologie de Binswanger : sa portée et ses limites 196

§ 1. La métaphysique de l'Amour (le Dasein originaire comme être-deux) : une nouvelle forme de l'argument ontologique 196

§ 2. La métaphysique de l'Amour et la phénoménologie 212

§ 3. Le « prendre par quelque chose » et l'institution symbolique 218

§ 4. Conclusions et amorces vers l'interfacticité transcendantale 225

CHAPITRE IV
L'interfacticité transcendantale et l'institution anthropologique ... 237

§ 1. Fini et infini 237

§ 2. Exister factice et fondement 252

IIIe Section :
LES PSYCHOPATHOLOGIES COMME RÉVÉLATEURS DE L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE 269

CHAPITRE I
Névrose, perversion, psychose : premiers pas pour une approche phénoménologique 270

§ 1. La question de la transposition architectonique du *Leib* primordial de l'interfacticité transcendantale à l'interfacticité actuelle (intersubjectivité) : reprise et approfondissement de ses problèmes 270

§ 2. LE *PHANTOMLEIB* DANS L'HYSTÉRIE ET LA PERVERSION 286
a) L'hystérie 286
b) La perversion.. 306

§ 3. PRIMORDIAL ET PSEUDO-PRIMORDIAL DANS LE RÊVE ET L'HALLUCINATION 317

§ 4. PRIMORDIAL ET PSEUDO-PRIMORDIAL : LA *STIFTUNG* DU *PHANTOMLEIB* ET DE LA *LEIBHAFTIGKEIT* EN SÉCESSION (D'APRÈS WINNICOTT) 325

§ 5. SUR LES TRACES DE L'INSTITUTION DU *PHANTOMLEIB* ET DU PSEUDO-PRIMORDIAL : *PHANTASIELEIB* ET *PHANTOMLEIB* DEPUIS LE RÊVE : LE PROCESSUS PRIMAIRE ET LE FANTASME 335

CHAPITRE II
Teneurs de vivre et de vécu dans les psychopathologies : second pas pour une approche phénoménologique 347

§ 1. VIVRE ET VÉCU DANS LE PRIMORDIAL ET DANS L'INSTITUTION INTERSUBJECTIVE 347

§ 2. RETOUR À L'HYSTÉRIE : « VIVRE » ET « VÉCU » DANS LE *PHANTOMLEIB* ET LE *LEIBKÖRPER* : CRITIQUE DE L'INTERPRÉTATION DE BINSWANGER 352

§ 3. BREF RETOUR À LA PERVERSION : UNE AUTRE VERSION DU « VIVRE » ET DU « VÉCU » DANS LE *PHANTOMLEIB* ET LE *LEIBKÖRPER* 365

§ 4 REMARQUES À PROPOS DE LA DASEINSANALYSE ET DE LA PSYCHOSE . 369
a) Quatre cas exposés par Binswanger 369
b) La pensée et la *phantasia* (imagination) dans la schizophrénie 383
c) Le « blocage » schizophrénique : la triade *Vestiegenheit-Verschrobenheit – Maniertheit*. Sur l'« anthropologie » binswangerienne 389
d) Excursus sur la manie : un autre type de psychose 392
e) Remarques sur la mélancolie 397

§ 5. ESQUISSE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA *SPALTUNG* DANS LA SCHIZOPHRÉNIE : LE CAS ANTONIN ARTAUD 401

IVe Section :
ZIGZAGS PHÉNOMÉNOLOGIQUES POUR UNE REFONTE ARCHITECTONIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : *PHANTASIA*, IMAGINATION, AFFECTIVITÉ 425

§ 1. SUR LES INTENTIONNALITÉS IMAGINATIVES VIDES DANS LE DÉLIRE, D'APRÈS *DÉLIRE* (WAHN) DE BINSWANGER 427
§ A. Le cas Aline 427

§ B. Le cas Suzanne Urban 428
§ C. Le cas August Strindberg 431
§ 2. SUR LA *STIFTUNG* DES INTENTIONNALITÉS IMAGINATIVES ET LE RAPPORT AU RÉEL 433
§ 3. LINÉAMENTS POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'AFFECTIVITÉ 443
APPENDICE :
Structures de la Leiblichkeit *dans l'affectivité* 457
§ 4. INTENTIONS IMAGINATIVES (VIDES ET/OU REMPLIES), LEUR DÉCOUPAGE/DISTRIBUTION PAR LE FANTASME, ET L'INSTITUTION ÉVENTUELLE DE LEUR « PRÉSENT INTENTIONNEL » 461
§ 5. COMMENTAIRES CRITIQUES DE DEUX *MANUSCRITS* HUSSERLIENS *DE BERNAU* SUR LE TEMPS 468
§ 6. NON POSITIONNEL ET POSITIONNEL : DE LA RACINE COMMUNE DES « MODIFICATIONS » HUSSERLIENNES ET DE LEUR STRUCTURE ARCHITECTONIQUE 482
§7. DE L'OBJET ET DES PHÉNOMÈNES TRANSITIONNELS (WINNICOTT) : L'ACCÈS À LA RÉALITÉ ET SON PARADOXE 497
§ A. Le jeu théâtral selon Husserl 497
a) *Le mixe de fiction et de réalité : son statut phénoménologique* 497
b) *le jeu théâtral selon Husserl* 500
§ B. Objets et phénomènes transitionnels selon Winnicott : analyses phénoménologiques 508
a) *L'objet transitionnel : ses difficultés et leur résolution.* . 508
b) *Les phénomènes transitionnels* 510
§ C. L'accès au réel : position du problème. 513
§ D. La *phantasia* perceptive : son rôle fondamental 517
§ E. La *phantasia* perceptive et la conscience intime du temps : l'accès au réel (II) 520

Collection KRISIS

dirigée par Marc RICHIR

CONDILLAC, *Les Monades*
Édition établie et présentée par L.L. Bongie. Traduction François Heidsieck
Composé en 1746 à l'occasion d'une question portée au concours de l'Académie de Berlin, cet essai de Condillac fut publié sans bruit et sans nom d'auteur par la même Académie en 1748. L'écrit sur les monades révèle, contre toute attente, un Condillac hardiment métaphysicien. L'énigme qui entoure cette œuvre, découverte et exhumée récemment par Laurence Bongie, est que, tout à la fois, Condillac la gardera secrète, même pour ses correspondants les plus intimes, et la plagia fréquemment et abondamment dans ses écrits ultérieurs, en dissimulant la source originale.

Pierre MONTEBELLO, *La décomposition de la pensée.*
Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran
Maine de Biran lui-même a considéré son *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804) comme l'authentique point de départ de son activité philosophique. Il s'agit en effet d'une véritable révolution qui dépasse largement le cadre historique du débat avec l'Idéologie, puisqu'elle remet profondément en cause les postulats implicites de toute métaphysique appuyée sur le dualisme. Rompant avec la division de l'âme et du corps, Maine de Biran y élabore une philosophie de la dualité qui *couple* dans l'aperception (et par suite dans l'ontogenèse des facultés) force active et corps propre : *la pensée est fondamentalement dualité*.

Joseph COMBÈS, *Études néoplatoniciennes*
Dernier « Diadoque » de l'école néoplatonicienne d'Athènes, fermée en 529 de notre ère, Damascius fut sans doute le dernier philosophe spéculatif de l'antiquité grecque, dont Joseph Combès est l'un des interprètes, mondialement reconnu, les plus fidèles et les plus subtils. Ce recueil d'études étalées sur vingt ans, dont le centre de gravité est constitué par l'analyse vertigineuse de l'interprétation par Damascius du *Parménide* de Platon, retrace dans sa cohérence le parcours d'une œuvre qui mérite d'être méditée par tous ceux qui s'intéressent au travail de penser. Elle nous invite à apprendre que nous ne savons toujours pas très bien qui furent les Grecs, et qui nous sommes.

(Anonyme), *Le Livre des XXIV philosophes*
Texte établi, traduit du latin et annoté par Françoise Hudry. Suivi d'une postface de Marc Richir
Sans être à proprement parler un classique de la philosophie, le *Livre des XXIV philosophes* est sans doute l'un des textes les plus énigmatiques et les plus importants de son histoire. Document exceptionnel d'une *possibilité* de la pensée, en même temps en continuité avec l'antiquité et annonciatrice des temps modernes, le texte publié ici, d'un manuscrit anonyme du XIIIe siècle, est le premier où apparaît, dans la tradition, la formule célèbre : « Dieu est la sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Quand on connaît le destin moderne du *Livre* chez Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Pascal, etc., on ne peut manquer de se réinterroger sur certaines des idées reçues à propos de notre histoire intellectuelle.

Albino Attilio LANCIANI, *Mathématiques et musique*
L'ouvrage tente de répondre à la question : qu'est-ce qui lie « mathématiques » et « musique » et montre qu'il ne s'agit pas seulement de voir des lois explicites qui font de la musique une sorte de déploiement réglé de sons, mais qu'il s'agit de comprendre deux « langues instituées » ? Par là se pose une autre question : qu'en est-t-il de l'institution symbolique de ces deux langues ? Une approche phénoménologique de cette question montrera que cet univers ordonné met en jeu une « compréhension du monde » par des critères esthétiques.

Fernando GIL, *Traité de l'évidence*
Rien n'est moins évident que l'évidence. Par quel pouvoir une proposition, un rituel, une prophétie, certaines institutions du droit archaïque, affirment-ils, sans autre souci de preuve, leur vérité ? De Ockham à Husserl, l'auteur tente une déduction de l'évidence à partir de l'expérience sensorielle et de la langue qui la décrit. L'évidence renvoie à une sphère archaïque de la représentation, son opérateur est une « hallucination » qui tient plus du registre symbolique que de la figure clinique. Cette étude se place à l'enseigne de Freud et de Husserl : l'hallucination originaire consonne avec une pensée de l'évidence qui prend « l'existant absolu » pour modèle.

Denise SOUCHE-DAGUES, *Du* Logos *chez Heidegger*
Le traitement de *Logos* par Heidegger est complexe : *Logos* est en effet la cible de sa critique de la Raison et de la Logique, cette dernière réglant pour les Modernes, en tant que « métaphysique », la pensée de ce qui est. Pour retourner cette tradition, Heidegger veut trouver chez Héraclite une parenté, qu'il juge originaire, de *Logos* et d'être.
Cette double mise en perspective, critique et ontologique, a un sol parfaitement explicite, qui est le refus du Logos néo-testamentaire. Dès lors la « théologie » est par Heidegger tout à la fois récusée, refoulée, et cependant reconnue ; elle a pour avatar une pensée de la Parole qui célèbre le Sacré et en appelle au « dernier dieu ». Ce rapport énigmatique commande celui qu'il entretient avec l'idéalisme allemand.
La méditation de *Logos* est ainsi l'instrument du déni opposé par Heidegger aux onto-théologies, lesquelles relèvent de la « christianité ». Mais aussi elle inspire la nostalgie d'une ardeur païenne dont Heidegger invite les Allemands à puiser les ressources auprès de Hölderlin.

Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*
Longtemps, avant toute anthropologie, l'homme s'est reconnu comme le vivant doué de la parole, l'animal raisonnable ou la créature faite à l'image de Dieu, le sujet pensant, le maître de la planète. Aujourd'hui, où ce genre d'humanisme est si bien partagé, ces définitions nous suffisent-elles ?
Heidegger, dans le prolongement de la phénoménologie, a eu le mérite de retrouver et de décrire l'unité de l'être-au-monde, en revenant en-deçà de la dualité de l'animalité et de la raison. Il a défini le *Dasein* à partir de sa transcendance, de sa temporalité ekstatique, de son ouverture à l'être. Cet essai tente de situer la vérité de l'homme dans un entrelacement entre une dimension mondiale, institutionnelle et langagière, et une dimension terrestre, charnelle et silencieuse.

Michel HAAR, *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*
Ce qu'on appelle « la fin de l'histoire » — sa fracture, c'est la fin de l'histoire transcendantale. Il y a *fracture* surtout parce que nous assistons à ce prodigieux bouleversement qu'est la rupture de deux histoires autrefois distinctes mais rigoureusement coordonnées : d'un côté l'histoire empirique ; de l'autre l'histoire époquale, « Histoire universelle » en termes hégéliens, « Histoire de l'Être », suivant Heidegger. L'événementiel et l'historial se scindent, se dissocient.

Jacques TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*
Heidegger a toujours été discret à l'égard de certaines de ses inspirations fondatrices. Il appartient à cet ouvrage de les explorer et de les commenter *systématiquement* : à propos de Husserl, de l'Aristote du VIe Livre de l'*Éthique à Nicomaque*, du Hegel de la *Phénoménologie*, de Nietzsche et de Descartes.
Suite à l'« affaire Heidegger » qui a massivement dissimulé la portée *philosophique* de l'engagement aux côtés des nazis, ce recueil d'essais en montre tout à la fois l'ambiguïté et la cohérence. Il soumet pour la première fois l'œuvre du jeune Heidegger à une *critique interne* rigoureuse et salutaire qui nous met en mesure de réfléchir cette difficile question *sur le fond*.

Jacques TAMINIAUX, *Le théâtre des philosophes*
De Schelling à Heidegger, les lectures germaniques de la Grèce ont attribué une importance extrême à la tragédie. Continuité d'attribution, en dépit de la disparité des lectures, voire de leur incompatibilité manifeste, qui témoigne d'une profonde complicité : cette forme d'art datée, dont la naissance, la floraison et la décadence accompagnèrent celles de la démocratie athénienne, a été interprétée continûment comme un document ontologique. De cela, il fallait scruter les origines, l'articulation conceptuelle, les variantes, ainsi que les enjeux philosophiques, dont le principal est ici rapport *poiesis/praxis*.

Jan PATOČKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*
Traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams
Loin du traité systématique sur la phénoménologie après Husserl et Heidegger, ce recueil est porté par quelques-unes des questions et perplexités fondamentales laissées pendantes par les deux maîtres de Fribourg : qu'il s'agisse du problème de l'autre et de la spatialisation originaire, de la réinterprétation du *cogito* à travers la conception d'une phénoménologie « asubjective », ou encore de la distinction qu'il faut opérer entre *épochè* et réduction phénoménologique, la pensée ici au travail nous propose des réponses inédites à des apories bien connues et qui sont susceptibles de constituer, à leur tour, autant de nouveaux départs pour la réflexion.

Jan PATOČKA, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*
Traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams
Regroupant des textes rédigés sur une longue période (1934 à 1977), ce recueil, qui remet les *Essais hérétiques* en perspective, permet de suivre l'évolution du philosophe dans son interrogation sur la situation de l'homme dans le monde et dans l'histoire, depuis les questions éthiques et religieuses qui se posent à l'individu, et à travers ses prises de position à l'égard de l'actualité politique et sociale, jusqu'aux réflexions générales sur la philosophie de l'histoire.

Jan PATOČKA
Introduction à la phénoménologie de Husserl
Traduit du tchèque par Erika Abrams
Conçu et écrit dans le milieu des années soixante, ce livre marque les retrouvailles de Patočka avec la phénoménologie après la césure de la guerre et des années cinquante. Il ne vaut pas seulement par ses vertus pédagogiques, mais surtout par la remise en perspective globale, historique et critique, qu'il propose de la *problématique* du fondateur de la phénoménologie. Exposé en forme de bilan, repartant des origines dans la *Philosophie de l'arithmétique* et les *Recherches logiques*, et allant jusqu'à la réduction phénoménologique, la conscience intime du temps et la question de l'intersubjectivité, il est remarquable par son sens des nuances et des difficultés, le plus souvent inaperçues dans des présentations plus doctrinales.

Jan PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*
Traduit du tchèque par Erika Abrams
Recueil d'écrits datés des années 1965-1976, inédits en tchèque et en allemand, dont le texte a été établi, puis traduit par Erika Abrams. Le choix éditorial qu'elle propose se distribue selon deux axes principaux : tout d'abord, celui du mouvement *de l'existence*, rayonnant dans les problématiques de l'espace, de la corporéité, de l'être-avec ; ensuite, celui du mouvement *de l'apparition*, en confrontation critique avec les pensées de Husserl, de Heidegger et de Fink. De l'un à l'autre axe, et dans leurs recroisements, se trouvent les motifs complexes qui ont préparé à l'élaboration de la « phénoménologie asubjective », sans doute l'apport le plus original de Patočka à la phénoménologie.

Jan Patočka, philosophie, phénoménologie, politique **Textes réunis par Marc RICHIR et Étienne TASSIN**
En octobre 1990, se sont réunis à Paris, sous l'égide du Collège International de Philosophie, des philosophes et des chercheurs venus de différents pays européens pour débattre pour la toute première fois de l'œuvre du philosophe tchèque. Cherchant à approcher une œuvre qui commence à être reconnue en France et à l'étranger, leurs contributions se distribuent selon quatre axes principaux : le rapport à la tradition philosophique et culturelle de l'Occident, la phénoménologie, le politique et l'Histoire, l'œuvre et l'homme.

Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive*
Traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler
Dans ces leçons, datant de la première moitié des années vingt, Husserl se livre à un extraordinaire travail archéologique, multiple et foisonnant, d'exhumation des objets les plus primitifs et de réactivation de leurs teneurs de sens. À travers une inouïe puissance analytique, dirigée par le souci de dégager la généalogie de la logique, il s'agit du récit patient de ces soudaines et inattendues réactivations et restaurations de significations, d'images, de conversations, de sentiments, qui peuplent notre vie, comme des morceaux fragiles et épars, faces visibles d'un iceberg qui se nomme sédimentations du sens ou implications intentionnelles.

Edmund HUSSERL, *Autour des* Méditations cartésiennes
Traduit de l'allemand par Natalie Depraz et Pol Vendevelde
Après sa visite à Paris en 1929, où il prononça des conférences à la Sorbonne, Husserl rédigea le manuscrit de ce qui allait devenir un classique de la phénoménologie : les *Méditations cartésiennes*. Husserl, cependant, ne se résolut jamais à publier l'ouvrage en allemand, tant il était, pour lui, porteur de difficultés, le plus souvent mal comprises ou ignorées des exposés dogmatiques de la phénoménologie. C'est de ces difficultés que témoigne la présente traduction de textes écrits par Husserl entre 1929 et 1932. D'une extrême subtilité, ces textes doivent contribuer à modifier en profondeur l'image que se fait le public français de la phénoménologie — à la poursuite incessante, dans le vif du concret, de la « chose même » dont l'insaisissabilité exclut toute philosophie dogmatique.

Edmund HUSSERL, Phantasia, *conscience d'image, souvenir*
Traduit de l'allemand par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau
Le volume N° XXIII des œuvres d'Edmund Husserl regroupe un ensemble de textes posthumes s'étendant sur plus de vingt ans, de la fin du XIXe siècle jusqu'au milieu des années vingt. Le fil rouge des textes rassemblés, chacun formant une unité en soi pouvant se lire indépendamment des autres, et tout particulièrement le premier (une partie des *Leçons* données au cours du semestre d'hiver 1904/1905), qui tenter de dégager au sein de la classe des représentations la spécificité des représentations intuitives, celles qui font apparaître un objet. Husserl, d'une façon générale, fait jouer ici les uns par rapport aux autres les états fondamentaux de la conscience, les types spécifiques de l'intention, les modifications dans les caractères d'actes et les corrélats objectaux des vécus.

Edmund HUSSERL, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* **1893-1917**
Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau
Alors qu'a été publiée il y a près de quarante ans déjà la traduction de la partie « A » du volume des Husserliana consacré à la phénoménologie de la conscience intime du temps, c'est-à-dire les *Leçons* données en février 1905, réélaborées par Edith Stein et publiées par Martin Heidegger en 1928, la place exceptionnelle qu'occupe cette question dans la phénoménologie d'Edmund Husserl justifie qu'on livre enfin au lecteur français la partie « B », regroupant des textes posthumes de la période 1893-1917 n'appartenant pas à la compilation d'E. Stein. Plus encore, c'est la teneur même de la pensée qui l'impose : les perspectives qu'ouvre cette partie « B », formant une unité indépendante en soi, non seulement ne peuvent pas s'acquérir à partir du texte Stein/Heidegger, mais surtout permettent de mieux comprendre l'abstraction et les apories où celui-ci s'enferrait. La traduction est précédée d'une riche introduction restituant les présentations des deux éditeurs de langue allemande, R. Boehm et R. Bernet, faisant la part, entre autres, aux difficultés de datation des différents manuscrits du Maître.

Raymond KASSIS, *De la phénoménologie à la métaphysique*
Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl
Texte préfacé par Paul Ricœur et présenté par Bernard Besnier
Raymond Kassis offre dans cet ouvrage dense et bien argumenté la synthèse de ses recherches sur l'usage par Husserl de la notion de subjectivité transcendantale. Il tente ici de dépasser le traitement juxtaposé des deux thèmes de la subjectivité égologique et de l'intersubjectivité et d'atteindre le lieu le plus retranché de la pensée husserlienne où l'intersubjectivité apparaît comme constitutive de la subjectivité la plus pure, la plus apodictique et en même temps la plus concrète.

Dorion CAIRNS, *Conversation avec Husserl et Fink*
Traduit de l'allemand par Jean-Marc Mouillie
Le phénoménologue américain a transcrit fidèlement ici les conversations philosophiques qu'il a entretenues quasi-quotidiennement avec Husserl à Fribourg au début des années trente, et auxquelles Fink participait aussi régulièrement. Il s'agit d'un témoignage particulièrement vivant sur le statut de la phénoménologie et son « état » en 1930.

Husserl. **Textes réunis par Eliane ESCOUBAS et Marc RICHIR**
Textes de R. Bernet, F. Dastur, K. Held, M. Richir, J. Sallis et F. Volpi. Suivi d'un *Dossier sur l'état et l'histoire des travaux d'archives*
Après le colloque international organisé à Paris en octobre 1988 à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de Husserl, ce recueil, qui, aux côtés de textes originaux, reprend certaines communications des participants, vise à donner l'idée de l'état d'esprit qui lie aujourd'hui la nouvelle génération des chercheurs philosophes au Grand Œuvre phénoménologique du fondateur.

Eugen FINK. ***Sixième Méditation cartésienne***
L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode
Traduit de l'allemand par Natalie Depraz
Longtemps méconnue, cette *VI Méditation* ouvre la voie d'une recompréhension en profondeur du sens tout à la fois rigoureux et original de la démarche phénoménologique. Cette traduction permet de restituer l'importance méthodologique du travail phénoménologique précoce d'Eugen Fink, situé à la croisée de la recherche inaugurale de Husserl et de l'ontologie fondamentale de Heidegger. Elle révèle également une médiation décisive, un chaînon resté jusqu'alors manquant entre l'élaboration du fondateur de la phénoménologie et le travail de Merleau-Ponty, voire de toute une part de la phénoménologie française.

Eugen FINK, ***Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques***
Traduit de l'allemand par Jean Kessler
IRecueil d'essais et de conférences phénoménologiques (des années où Fink était l'assistant de Husserl jusqu'à la fin de sa vie) qui apparaît comme un testament de l'activité philosophique de Fink. Il atteste de la passion sobre de la pensée qui lui est propre, et renvoie aux orientations de fond de sa recherche. Pensée exemplaire, qui eut à se mesurer à l'influence des deux maîtres de Fribourg, Husserl et Heidegger, pour tracer son chemin original, susceptible de nourrir aujourd'hui la phénoménologie comme style d'*interrogation* philosophique.

Eugen FINK. ***Autres rédactions des*** **Méditations cartésiennes**
Traduit de l'allemand par Françoise Dastur et Anne Montavont
Complémentaire de l'ouvrage de Husserl (*Autour des Méditations cartésiennes*), ainsi que de la *Sixième méditation cartésienne*, ce livre témoigne de l'étonnante collaboration phénoménologique qui s'est établie, à partir de 1929, entre Husserl et Fink, et de ce que, malgré leurs divergences sur l'interprétation de la phénoménologie, les deux philosophes se rencontraient sur le travail de fond, à l'abri des déterminations toutes faites. Au fil de cet exceptionnel dialogue philosophique est restituée une dimension essentielle de la phénoménologie qui, sans *a priori* dogmatique, s'efforce de comprendre « ce qui se passe » dans la vie même de la conscience, selon un travail infini d'explicitation.

Marc RICHIR. ***Phénomènes, temps et êtres***
Ontologie et phénoménologie
Après la dissociation proposée par Jan Pato'cka entre le problème de la manifestation et celui de l'être, quel rapport y a-t-il entre phénomène comme *rien que* phénomène et phénomène comme temps et être ? Entre phénoménologie transcendantale et ontologie, là où pensée, temps et être sont pris à leur aurore commune et sur le point de se charger de concrétudes, en marge ou *à revers* de toute institution symbolique, dans la sauvagerie des origines ? Telle est la question dont traite le présent ouvrage, en élaborant les prémisses d'une « eidétique » *sans concepts*, profondément différente de l'eidétique husserlienne et de celle, seulement structurale, de Heidegger.

Marc RICHIR, ***Phénoménologie et institution symbolique*** *(Phénomènes, temps et êtres II)*
Depuis le développement des « sciences » humaines, avec lesquelles est proposée ici une nécessaire confrontation critique, chacun sait que notre expérience, jusque dans ses contenus les plus concrets, est irréductiblement ancrée au champ de l'institution symbolique. Au-delà de ce que ce savoir peut avoir d'unilatéral, faisant de l'ordre symbolique dans sa primauté la positivité d'un « système » fonctionnant tout seul, il s'agit de rouvrir à la question de ce qui en fait la « vie », aussi bien à travers ce qu'en élaborent les hommes qu'à travers l'immaîtrisable de leur histoire. Cette question est d'abord celle de la liberté et de la part d'aventure irrémissible qu'il y a dans toute épreuve et création de *sens*.

Marc RICHIR, ***La crise du sens et la phénoménologie***
Suivi de *Commentaire de* L'Origine de la géométrie *de Husserl*
« Depuis la *Krisis* de Husserl, aucun philosophe n'a réellement réfléchi sur le problème de l'Europe et de l'héritage européen », écrivait Jan Pato'cka en 1973. Le présent ouvrage cherche à aménager un nouvel accès *critique* à cette question, préparé par une retraversée de la métaphysique classique (Platon, Aristote), de l'institution de la science moderne (la physique mathématique), et de la métaphysique moderne, à travers Kant, Fichte et Hegel.

Marc RICHIR. ***Méditations phénoménologiques***
Phénoménologie et phénoménologie du langage
Ces « Méditations » s'efforcent d'explorer « la chose même » à penser — le phénomène comme rien que phénomène —, dès lors que, rencontrant sa véritable altérité, la pensée ne se réduit pas à manipuler machinalement ses identités. Culminant au sein d'une phénoménologie du langage, l'entreprise débouche sur une sorte de « mathesis » de l'instabilité universelle, celle de l'indivision originaire du phénomène et du penser, à travers une

architectonique dont les termes sont cependant infiniment variables et labiles, comme si la pensée n'existait jamais que de traverser des « paysages » qui changent constamment d'aspect par les déformations cohérentes que la variabilité de leurs repères leur fait subir.

Marc RICHIR, ***L'expérience du penser***
Phénoménologie, philosophie, mythologie
Contre la conception évolutionniste de la pensée humaine et contrairement à ce qu'a cru l'ethnocentrisme régnant, il *n'y a pas*, pour la pensée, d'état d'enfance (ou de moindre évolution), mais la pensée est *toujours là*, tout entière, selon diverses modalités et divers systèmes de coordonnées symboliques. Il s'agit, dans cet ouvrage, de repérer des *passages* réglés d'un « système » symbolique à un autre : de la philosophie à la mythologie, de la mythologie à la philosophie (dans son origine grecque) par le biais de la phénoménologie comme recherche de ce qui est en jeu dans l'expérience même du penser, dans le vif de la pensée, *en-deçà* des systèmes.

Marc RICHIR, ***Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations***
Après l'efflorescence, depuis et après Heidegger, de diverses figures de métaphysique d'inspiration phénoménologique, et après la domination d'un certain « structuralisme » dans les sciences humaines, cet ouvrage vise à réouvrir un accès au champ des analyses concrètes pratiquées par Husserl. Prenant son départ dans l'extraordinaire phénoménologie husserlienne de l'« imagination » *(phantasia)*, il montre que la phénoménologie doit, pour tenir en cohérence, être étendue, refondue, refondée dans l'articulation globale (architectonique) de ses angles d'attaque ouvrant à la compréhension des questions. Cette entreprise est menée au fil des problèmes que posent à l'analytique phénoménologique la perception, l'imagination, le souvenir, le rêve, le langage de l'intersubjectivité. Et elle se conclut par l'inventaire raisonné des nouvelles fondations qui permettent de reprendre, pour la prolonger vers des horizons insoupçonnés, la phénoménologie de Husserl — horizons du registre le plus archaïque de la phénoménologie : la capacité vivante *(Leiblichkeit)* et la mondanéité du monde comme abîmes non confondus.

Étienne FERON, ***De l'idée de transcendance à la question du langage***
L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas
Au moment où les œuvres d'Emmanuel Levinas suscitent un intérêt croissant, il est opportun de se détourner des paraphrases et de se défier des étiquettes, afin de raviver le souffle véritablement et éminemment philosophique des textes majeurs que sont *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*. Dans le but de cerner les prémisses, les articulations et les implications profondes engagées par ces écrits, le présent essai cherche à faire apparaître la problématique du langage que dessinent les notions de *discours*, de *réponse* et de *Dire* comme la question philosophique directrice qui anime la pensée de Levinas.

Jacques GARELLI, ***Rythmes et mondes.*** *Au revers de l'identité et de l'altérité*
Cet ouvrage met en question la situation de l'individu, chose ou personne, dans ses processus de formation au sein d'une totalité dont on ne saurait l'abstraire, selon une quadruple dimension — historique, épistémologique, technique et artistique. Convergence d'une enquête qui, par-delà l'opposition traditionnelle entre le « même » et l'« autre », met en évidence l'énigme de l'individualité physique et humaine, telle qu'elle se fait et se défait, dans les grands rythmes qui secouent le monde.

Frank PIEROBON, ***Kant et la fondation architectonique de la métaphysique***
Cet ouvrage livre non seulement la structure architectonique complète sous-jacente à la *Critique* mais encore retrouve le schème kantien de l'architectonique qui permet de penser cette description en tant que complète, à travers le jeu d'éclipses dont la logique transcendantale fait son propos. Les lecteurs de Kant seront en particulier intéressés par la reconstitution génétique de la table des catégories en tant que système et par l'explication de cette *apparence* propre à la table des catégories et, par là, à l'entendement pur (c'est-à-dire la logique formelle), d'être *sans fondement*, sans racine, comme la connaissance absolue d'un entendement intuitif.

Frank PIEROBON, ***Système et représentation***
La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure
Comment la pensée peut-elle échapper au langage de la *représentation* ? Pour Kant, en s'élevant au *système* schématisé au départ d'une Idée, c'est-à-dire à l'architectonique. Donc en concevant un *schématisme des Idées*, dont les éléments fondamentaux relèvent des déterminations transcendantales de la sensibilité, et qui se manifestent notamment à travers le thème de la *chiralité*. En passant de l'autre côté du discours kantien pour en relever la topique architectonique, l'auteur renouvelle en grande partie l'interprétation courante des formidables difficultés de la déduction et propose une représentation schématique et topologique de la table des catégories qui permet d'en déchiffrer enfin la genèse.

Paolo ROSSI, ***Clavis universalis.*** *Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*
Traduit de l'italien par Patrick Vighetti
Les arts de la mémoire et la logique combinatoire ont, dans la culture européenne, des origines différentes. Les deux traditions finissent par s'entrecroiser au XVIe siècle. Il en résulte, à l'âge baroque, un entrelacs compliqué de thèmes, une sorte de « nouvelle tradition » qui s'étend jusqu'à Leibniz, qui est à la source du grand rêve d'une langue universelle, et qui est encore en vigueur dans l'Encyclopédie des Lumières. Au sein de la recherche d'un « alphabet du monde » ou de la « clavis universalis », trouvent place les aspirations de la pansophie à une parfaite correspondance entre langage et monde.

Stanislas BRETON, *Matière et dispersion*
Le néoplatonisme, la pensée de Plotin en particulier, se réduit, selon une opinion longtemps courante, à un spiritualisme exacerbé et presque monastique aussi étranger au gouvernement de la cité qu'à une pratique quotidienne du monde. La théorie de la matière, assimilée au mal radical, et le mépris du corps qui en résulte, en seraient l'expression la plus conforme à son esprit. Le souci de voir les « choses » de plus près, de retrouver les racines de la *dispersion*, motivait une étude circonstanciée des textes plotiniens sur la question.

Stanislas BRETON, *Philosophie et mystique*
Le thème de la *préexistence*, lié à celui de la vie en Dieu, ne peut que heurter, de prime abord, une sensibilité d'entendement qui le reléguerait, sans doute, l'abandonnant à quelques attardés nostalgiques, au grand cimetière des choses passées En deçà de l'oubli et de la célébration, il s'agit ici d'honorer une question disputée, qui mérite d'être considérée tant en elle-même qu'en son possible intérêt pour l'intelligence de notre modernité. Il se trouve, de surcroît, qu'une question de ce genre pourrait être une façon de nouer entre l'Orient et l'Occident de nouveaux rapports. Les textes médiévaux pris ici en considération appartiennent à la métaphysique, à la théologie, et à la spiritualité en son inflexion spéculative.

Danielle MONTET, *Les traits de l'Être*. *Essai sur l'ontologie platonicienne*
Qu'il appartienne à Platon d'avoir modelé, gravé les traits de l'être, nul ne peut le contester : la fortune des concepts d'*ousia*, d'*eidos* et d'*idéa* demeure inépuisable puisque, à jamais, l'essence hérite de l'*ousia*, l'eidétique témoigne de l'*eidos*, l'idéalité fait écho à l'*idéa*. Mais le trop familier peut aussi devenir le plus étranger ; ainsi, d'avoir fait la sourde oreille aux accords rendus perceptibles par l'articulation de ces trois concepts, de les avoir fréquemment confondus, la tradition philosophique s'est-elle trop souvent contentée d'un platonisme fade où se sont mêlés *ousia*, *eidos* et *idéa* dans une indécise grisaille. Redonner tout leur sens aux concepts majeurs de l'ontologie platonicienne permet d'entendre ici un Platon inouï.

Danielle MONTET, *Archéologie et généalogie. Plotin et la théorie platonicienne des genres*
À travers la problématique du *Génos (Genre)* et de l'*Archè (Principe)*, l'auteur s'attaque au difficile problème du rapport entre ces deux termes chez Plotin, problème posé et laissé en suspens par Platon.
La confrontation des textes de Platon et Plotin est tout à fait singulière à l'intérieur de la tradition philosophique : l'emploi de termes communs ne peut longtemps faire illusion ni occulter l'écart qui les sépare. L'auteur se propose donc, résolument, de séparer les voies (x), de prendre le risque de navigations multiples sur l'océan du discours, de distinguer la partie propre à chacun. Condition nécessaire pour libérer Platon, de rendre Plotin à sa grandeur propre.

Pierre RODRIGO, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*
L'enseignement d'Aristote témoigne de ce que parler philosophiquement veut dire : élaborer une *eidétique* organisée autour de l'idée d'un savoir logiquement cohérent, *et* soumettre cette eidétique, dès sa fondation, à l'épreuve de l'abîme de son fondement, afin qu'elle s'ouvre à une *phénoménologie* pour laquelle le « phénomène » n'est réductible ni à la simple donnée empirique ni à la détermination logico-eidétique du sens. La première partie de l'ouvrage tente de retrouver le sens aristotélicien de l'à-propos langagier en redéfinissant le statut de l'*enérgeia*, de la métaphore et du type (*túpos*) relativement aux catégories. La seconde met en lumière les insuffisances des interprétations d'Aristote orientées seulement par le présupposé eidétique (Heidegger, Marx).

F.-W. SCHELLING, *Philosophie de la mythologie*
Traduit de l'allemand par Alain Pernet
La force et l'originalité de l'ouvrage résident en ceci qu'il rompt avec les approches antérieures qui se bornaient à voir dans la mythologie un objet de recherche empirico-historique ou à « tenir les représentations purement mythologiques pour des inventions de prêtres ». Le projet d'une réhabilitation et d'une réévaluation de la mythologie saisit par ses accents étonnamment modernes, qui ne sont pas loin des méthodes de M. Eliade ou d'H. Corbin : irréductible est le mythe, et inépuisable est son interprétation. Précédé d'un texte de Marc Richir intitulé *Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée* et suivi de *Schelling et l'Orient* par François Chenet.

F.W. SCHELLING, *Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie*
Traduit de l'allemand par Alain Pernet
Ces cours ici traduits sont antérieurs à ceux édités dans les *Œuvres* après la mort de Schelling. Leur intérêt principal est la place assignée à la genèse de la religion philosophique entre partie *historico-critique* et exposé du *monothéisme*. Après avoir analysé et rejeté tous les types d'interprétation allégorisante et poétique de la mythologie, Schelling établit sa relevance philosophique. La mythologie n'est réductible à rien d'autre qu'à elle-même. Elle est à prendre *à la lettre*, sans devoir être considérée à partir de principes *a priori*. La philosophie doit être à même d'accompagner le *réel*, le polythéisme entant que phénomène religieux universel, en le ressaisissant à sa source et en épousant son évolution permanente. Mais la philosophie ne peut prendre la parole à la mythologie qu'en les resituant dans une perspective plus englobante.

F.-W. SCHELLING, *Philosophie de l'art*
Traduit de l'allemand par Caroline Sulzer
Schelling a donné entre 1802 et 1805, à Iéna puis à Wurzbourg, ses conférences sur la philosophie de l'Art qui sont le fleuron de la philosophie de l'Identité. Transgressant le subjectivisme du *Système de l'idéalisme transcendantal*, il prétend concilier les deux tendances philosophiques de l'*Hen kai Pan* issues de Spinoza — pour qui l'*Un* est le Tout, et de Leibniz — pour qui c'est le *Tout* qui est Un. Il veut ainsi allier l'intuition intellectuelle au symbolisme, à la

diversité de l'univers. La solution est dans l'*Idée* — qui unit l'infini au fini, elle est dans le double mouvement qui rythme l'univers : *esemplasie* de l'infini dans le fini, *restauration* du fini dans l'infini. L'Art, comme la Nature, est source de révélation divine.

Miklos VETÖ, ***De Kant à Schelling. Ls deux voies de l'Idéalisme allemand***. TOMES 1et 2
On représente traditionnellement l'idéalisme allemand comme le déploiement en ligne droite d'une pensée. L'apriorisme de la Critique, repensé par Fichte, élargi sur les univers de la nature et de l'art par le jeune Schelling, trouve son accomplissement dans l'Encyclopédie de Hegel. Selon une autre vision, minoritaire, la conclusion de l'idéalisme allemand est à chercher dans la remise en question de l'onto-logique hégélienne par le second Schelling. Cette opposition peut et doit être dépassée. L'œuvre de Kant qui est à l'origine de cette spéculation contient les ressorts et légitime les développements des deux voies. Le premier tome, en explorant ces « deux voies », est une réinterprétation intégrale de l'idéalisme allemand.
Le second tome est consacré à Hegel et, après un *excursus* sur Boehme et l'étude du second Fichte, à Schelling. Le système hégélien est déployé comme une logique des contenus, aboutissant d'abord à la philosophie de l'histoire, ensuite au Savoir Absolu. Quant aux philosophies intermédiaires et tardives de Schelling, elles naissent avec la doctrine du Fondement pour s'accomplir dans le Savoir Positif. Celui-ci pense la Mythologie et la Révélation, déduit l'Essence de l'Existence, retrouve Dieu à partir de la Factualité Primordiale. Complétant son parcours dans l'Encyclopédie hégélienne et les philosophies négative et positive de Schelling, l'idéalisme allemand apparaît comme l'une des plus hautes expressions de la métaphysique occidentale.

Renaud BARBARAS, ***De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty***
Merleau-Ponty disparaît brusquement en 1961, laissant inachevée une œuvre essentielle qui cherchait à fixer la signification de toutes ses recherches antérieures et qui nourrira de nombreux courants de la philosophie contemporaine. Le propos de l'ouvrage est à la fois de tenter une reconstitution aussi précise que possible du parcours du philosophe dans son ensemble, et de prendre la mesure de cette « intra-ontologie » que Merleau-Ponty entrevoyait comme la suite nécessaire de la phénoménologie husserlienne.

Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences. **Textes réunis par Marc RICHIR et Étienne TASSIN**
Les textes sont issus des « Journées Merleau-Ponty » tenues au Collège International de Philosophie (Paris) en octobre 1991. Après les engouements fantasmatiques qui ont déferlé, ces trente dernières années, pour la « fin » et le soi-disant nouveau « commencement », à l'écart des différents « retours à » tel ou tel auteur qui tentent aujourd'hui d'occuper le terrain, l'œuvre de Merleau-Ponty est bien propre à faire renouer, de manière critique et multiple, le fil avec la tradition phénoménologique — l'un des courants philosophiques majeurs de notre temps.

Gilbert SIMONDON, ***L'individu et sa genèse physico-biologique***
Préface de Jacques Garelli
De l'atomisme de Démocrite au principe d'indétermination de Heisenberg, de la pensée de l'individuel d'Aristote au retour à la chose même de Husserl, de l'ego cartésien et de la monade leibnizienne au Dasein heideggerien, la question de la genèse de l'individu n'a cessé de hanter les préoccupations des philosophes et des hommes de science. Par delà le champ d'une investigation épistémologique, qui tient compte des thèses de la thermodynamique, de la fabrication des objets techniques, de la formation des cristaux, l'originalité de Gilbert Simondon est de questionner en son fond historique et philosophique l'idée même de principe d'individuation.

Roland BREEUR, ***Singularité et sujet. Une lecture phénoménologique de Proust***
Comment le peintre ou le poète, demande Merleau-Ponty, seraient-ils autre chose que leur rencontre avec le monde ? Certes, ils ne sont rien *de plus*. Mais ne sont-ils pas moins que cela ? Le poète ne serait-il pas plutôt l'expression de l'épreuve d'avoir d'entrée *raté* ce monde, comme Marcel dira avoir d'entrée *raté* Gilberte ou Albertine ? Comment cette singularité, qui semble fortement déterminer les descriptions proustiennes du sujet, s'affirme-t-elle ? Il semble qu'il y ait bel et bien un « solipsisme » chez Proust, au sens où le contact avec le monde est lui-même alourdi d'un rapport à quelque chose en moi qui ne se répand pas dans ce contact, m'isolant dès lors du monde et d'autrui. Décrire ce « solipsisme » selon lequel tout rapport au monde et à l'Être semblent d'emblée singularisés, tel est l'enjeu de l'auteur.

Jean-François MARQUET, ***Singularité et événement***
Qu'avec Heidegger la philosophie ait *fait son temps*, cette thèse est devenue un lieu commun, qu'il ne s'agit nullement d'ailleurs de contester ici. Mais quand le temps se ferme, l'espace s'ouvre : faire sortir la philosophie de l'histoire pour qu'elle puisse passer dans une juxtaposition récapitulatrice — ici autour de la thématique de la singularité et de l'événement —, telle est peut être la tâche à laquelle nous sommes confrontés, et que le présent essai voudrait amorcer.

Edouard PONTREMOLI, ***L'excès du visible. Une approche phénoménologique de la photogénie***
Le photographié dans la photographie se présente visuellement à nous. Il est proprement vu. Regardant une photo, c'est lui qu'on voit. En personne. À la lettre, il est perçu. Le photographié dans son paraître n'est supposé redevable qu'à la pure photogénie. Il s'agit de restituer la photographie au phénomène, au visible, et de la soustraire du même coup aux commodités du discours spécialisé, théorique, esthétique, critique. Voir reste donc ici une affaire constante. Méditer sur ce que nous voyons, et dire comment nous le voyons dans une photo. On aura soin pour cela d'invoquer la naïveté préservée d'une vision profane, qui n'est même pas celle d'un amateur. Plus que cela, c'est la volonté phénoménologique qui est requise pour voir, exactement voir, une photographie.

Psychiatrie et existence. **Textes réunis par Pierre FEDIDA et Jacques SCHOTTE** (colloque de Cerisy)
La décade de Cerisy (septembre 1989) est venue témoigner de la réflexion extrêmement vivante en psychiatrie et en psychothérapie, là où se trouvent interrogés l'*existence* et l'*existant*. Le renouvellement des recherches phénoménologiques et « Daseins-analytiques » — loin de laisser celles-ci se maintenir dans de stériles controverses avec la psychanalyse — trouve au contraire dans la clinique et dans la métapsychologie une nouvelle stimulation, tout en demeurant fidèle aux œuvres majeures (celles de Husserl et Heidegger, bien sûr, mais aussi de Binswanger, de Straus). Ce colloque rassemble les noms les plus connus dans la recherche en psychiatrie phénoménologique : W. Blankenburg, B. Kimura, R. Kuhn, H. Maldiney, H. Tellenbach, G. Thinès...

Henri MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*
Penser l'homme et la folie : dans ce recueil d'études où s'est condensée, au fil des dernières années, sa réflexion, Henry Maldiney se propose de penser *ensemble* l'énigme de l'humanité et l'énigme de la « catastrophe » qui survient à certains d'entre nous. Double décentrement de la pensée, qui la met à la fois hors de l'anthropologie, fût-elle philosophique, et de son envers dans les théories psycho-pathologiques. Double décentrement où s'éprouvent donc au mieux la tradition philosophique — et en particulier celle qui est issue de Heidegger — et la tradition de la *Daseinanalyse* et de la *Schicksalsanalyse*, telle qu'elle est représentée par Binswanger, Straus, Minkowski, von Weizsäcker et Szondi.

Bin KIMURA, *L'entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*
Traduit du japonais par Claire Vincent
Inspiré par Weiszäcker parlant de subjectivité pour l'individu qui affronte sans cesse le monde par rapport au « fond de la vie », Bin Kimura fait l'hypothèse d'une métanoèse ou d'un *archi-aida*, d'un « entre originaire » (dont l'idée est proche de celle contenue dans *shizen*), pour mettre en relief le trouble profond du rapport à ce fond dans les pathologies schizophréniques. Pathologie d'*aida*, la schizophrénie est aussi une pathologie du rapport au fond de la vie. Cet ouvrage est le fruit de la longue élaboration théorique de Kimura : par des exemples concrets, tel que celui de la musique, le lecteur saisira l'importance de la relation entre la noèse et le noème et ce qui les fonde, à savoir la vie dans son principe agissant. À ce niveau-là, *aida* est intra-subjectif, et c'est par lui que l'*aida* intersubjectif peut se constituer, permettant au sujet d'être en relation avec le monde. Ces deux niveaux sont en fait indissociables, ils émergent du même principe métanoétique.

Ludwig BINSWANGER, *Délire. Contributions à son étude phénoménologique et daseinsanalytique*
Traduit de l'allemand par J.-M. Azorin et Y. Totoyan
Délire fait partie du triptique (avec *Schizophrénie*, *Mélancolie et manie*), où Binswanger, à la fin de sa vie, a repris l'ensemble de son œuvre. L'ouvrage est à la fois une analyse phénoménologique très fine, inspirée par Husserl, de l'expérience délirante en ses manifestations les plus élémentaires (perception sensible, temps, espace), et une tentative d'herméneutique, inspirée de *Être et temps* de Heidegger, de cette même expérience, sur trois cas, dont le plus célèbre est celui d'August Strinberg.

Ludwig BINSWANGER, *Sur la fuite des idées*
Traduit de l'allemand par Michel Dupuis
L'ouvrage de Ludwig Binswanger qu'on va pouvoir lire enfin en version française mérite la réputation qui l'accompagne depuis sa parution en 1933. Il est sans conteste un ouvrage majeur, qui fait date dans l'histoire de l'anthropologie et de la psychopathologie phénoménologiques. Sa thèse est claire, énergiquement soutenue contre les pressions de la psychiatrie (neuro) biologique et même contre la psychanalyse : le syndrome complexe de la fuite des idées doit être perçu dans son ampleur typiquement humaine, comme une version possible du drame de l'existence. La clinique, les études de cas, la littérature scientifique doivent se mettre à cette hauteur de vue pour saisir l'ampleur de l'horizon de la signification qui est en jeu.

Erwin STRAUS, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*
Traduit de l'allemand par Georges Thinès et Jean-Pierre Legrand
Paru en Allemagne en 1935, cet ouvrage, capital dans le domaine de l'épistémologie des sciences du comportement, part d'une critique fondamentale de la théorie pavlovienne, considérée comme le dernier développement de la conception cartésienne de l'organisme et procède à une analyse serrée des postulats de la psychologie objective. Rompant avec le réductionnisme hérité des sciences de la nature, Straus développe une phénoménologie du temps et de l'espace vécus et souligne la nécessité d'aborder le sentir et le se-mouvoir dans la perspective propre de la subjectivité.

Béatrice HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*
Que se passe-t-il si l'on traite Foucault en philosophe ? Si, plutôt que de reprendre la perspective des sciences sociales, l'on soumet son œuvre à une lecture purement philosophique ? Peut-on découvrir, sous les prises de position contrastées et parfois provocantes de l'auteur, la continuité — si protéiforme soit-elle — d'un même projet philosophique ? Ce projet, il existe. C'est celui d'une histoire duelle que l'articulation de l'archéologie à la généalogie permet de retracer : l'histoire transcendantale des conditions de possibilité du vrai et de ses effets subjectivants sur les individus. Mais si Foucault entend effectivement nouer un dialogue avec la tradition philosophique occidentale, en quoi consiste son apport personnel, et quelle est sa fécondité philosophique ?

Jean GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*
Depuis 1960, Paul Ricœur est le principal représentant de la philosophie herméneutique en France. Cet ouvrage, qui forme le troisième volet d'un triptyque dédié aux différentes expressions que l'idée de phénoménologie herméneutique a reçues dans la philosophie du XXe siècle, se donne pour tâche d'analyser et d'évaluer la contribution de Ricœur à ce courant. Il se focalise d'abord sur la percée herméneutique de 1960, qui a pour arrière-plan une phénoménologie du volontaire et de l'involontaire et une anthropologie de la faillibilité. La seconde partie, placée sous l'égide du « Cogito narratif », retrace la genèse d'une herméneutique de la conscience historique sous le fil conducteur d'une analyse des opérations de mise en intrigue narrative dans le récit de fiction et le récit historique. La troisième partie dégage les principaux phénomènes qui étayent l'idée d'une phénoménologie du « sujet capable » qui domine les derniers travaux de Ricœur. Qu'il s'agisse de la capacité de se souvenir, d'oublier, de pardonner, de promettre ou de témoigner, ces recherches donnent tout son relief à la question kantienne : « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

Yasuhiko MURAKAMI, *Lévinas phénoménologue*
L'auteur tente de dégager les structures d'une pensée qui, à travers ses évolutions, se montre d'une remarquable cohérence, dans la confrontation qui n'a cessé de la hanter avec la question du *non-sens*. Structures, pourrait-on dire, « en feuillets », qui se redoublent et s'enchevêtrent aux différents registres successivement rencontrés, comme en une amplification des problématiques initiales. C'est bien le phénoménologue de la facticité humaine, d'entrée de jeu à l'écart de Heidegger, qui est ici étudié, et non pas le philosophe rangé sous telle ou telle bannière. Ce livre montre jusqu'à quelles profondeurs inouïes plonge l'œuvre de Lévinas, et quel champ de problèmes la phénoménologie se doit de traiter, tout au moins, puisqu'il s'agit de la facticité humaine, en tant qu'anthropologie phénoménologique.

Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*
De la lecture de Maine de Biran, Stendhal affirme qu'elle lui fit connaître « le bonheur habituel ». Peut-on rendre plus bel et plus paradoxal hommage à celui qui ne connut que des états fugitifs et ponctuels, ignora les transitions, ne vécut pour ainsi dire que de courte haleine ? La seule continuité de son être fut d'être ramené sans cesse à soi. Biran aura voulu retrouver et fonder, par delà nos habitudes dont la première est de vivre, le sens de l'individualité. Ecrire, c'était installer la durée, heure après heure, jour après jour. Le métaphysicien de l'expérience intérieure aura trouvé en Stendhal un lecteur à la hauteur de l'écriture du moi, un écho qui ne s'épuise ni ne s'essouffle. Si sens de l'individualité persévérante il y a, c'est dans le sentiment d'effort que Biran alla le chercher. A la persévérance de celui qui ne se départit jamais de l'étonnement d'être un moi, répond celle d'une écriture ou acoustique singulière dont la voix apparaît comme le canon, la « marque du vrai ».
C'est que l'œuvre ici fait entendre sans rien donner à voir: actes de « vouloir sensibilisé », l'incantation et le ressassement biraniens rendent le son de l'effort auquel on ne peut sans naiveté ôter toute affectivité, tout timbre et cadence propres.

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie BARNÉOUD
B.P. 44 - 53960 BONCHAMP-LÈS-LAVAL
Dépôt légal : avril 2014 - N° d'imprimeur : 14842
Imprimé en France